

Thémata.

Revista de Filosofía

71

primer semestre
enero • junio 2025

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

71

primer semestre
enero • junio 2025



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinarios. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Secretario

Guillermo Ramírez Torres
grrtorres@us.es

Secretaria de Redacción

Ma Piedad Retamal Delgado
marretedel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es

Bases de Datos y Repertorios

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico
Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE
FECYT

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anruba, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padial Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambroner, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoone, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piemonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 10 ***Fragmentación y despersonalización en medio de la sociedad posmoderna***
Ricardo R. Contreras
- 30 ***Sobre cuatro fragmentos sobre su método en La Obra de los Pasajes de Walter Benjamin***
Francesc J. Hernàndez; Marc Hernández Montoro
- 54 ***La genealogía dialógica de la razón. Una interpretación contemporánea del pensamiento de Martin Buber***
Luis María Sancho Pérez
- 75 ***De Joyce a Los Bridgerton: Modernismo, neobarroco y la sublimación de la forma en la postmodernidad***
Julia Montejo
- 94 ***El triángulo y la esfera. Aportes a la fundamentación de la arqueonomía***
Marco Sanz
- 116 ***El debate sobre el modelo de self-focus como explicación del fenómeno de bloqueo mental por presión***
Rodrigo Moro; Marcelo Auday
- 141 ***Los problemas psicológicos como dilemas filosóficos: un viaje hacia la eudaimonía y la felicidad dentro de la infelicidad***
Juanjo Macías; Alejandro G. J. Peña; Pedro Naranjo Cobo
- 167 ***Hacia el concepto de caos en Nietzsche, Deleuze y Maillassoux.***
Alberto Villalobos Manjarrez; José Agustín Ezcurdia Corona

TRADUCCIONES

- 187 **Un inédito de Maurice Merleau-Ponty. Maurice Merleau-Ponty**
Traducción de Sergio González Araneda
- 197 **Idylle. Johann Gottlieb Fichte**
Traducción de Nazahed Franco Bonifaz

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 202 **Perry, Bruce; Winfrey, Oprah. What Happened to You?: Conversations on Trauma, Resilience, and Healing**
Eugénio Lopes
- 208 **Loeb, Avi. Interstellar: the search for extraterrestrial life and our future in the stars**
Unai Buil Zamorano
- 212 **Beuchot, Mauricio. ¿Renovar la filosofía?**
Luis Gabriel Mateo Mejía
- 220 **Ortigosa, Andrés. Filosofía del nosotros. Yo, el otro y la humanidad**
Alejandro Martín Navarro
- 223 **Anrubia, Enrique. Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz**
Isidro Rodríguez Marugán
- 227 Política editorial.
- 230 Directrices para autores/as.

Estudios.



Fragmentación y despersonalización en medio de la sociedad posmoderna.

Fragmentation and depersonalization in
postmodern society

Ricardo R. Contreras¹

Universidad de Los Andes, Venezuela.

Recibido 26 agosto 2024 • Aceptado 29 diciembre 2024

Resumen

La sociedad posmoderna enfrenta al ser humano con grandes desafíos a nivel social, económico, político, cultural y, finalmente, personal. Los cambios en la forma en que se desarrollan las relaciones humanas han llevado a las personas a enfrentar problemas que fracturan su identidad, orientándolas hacia un camino en el que la fragmentación y la despersonalización marcan el ritmo y pueden conducirlos a tomar decisiones autodestructivas. En este contexto, las cifras, dependiendo del país, la cultura, la religión, el grupo etario, el género, entre otros factores, o bien se mantienen estables o tienden a aumentar en cuanto al número de personas que toman decisiones en contra de su vida. Por esta razón, desde la filosofía, es necesario reflexionar, partiendo de postulados existencialistas, para proporcionar herramientas que puedan desempeñar un papel positivo en la lucha contra este fe-

Abstract

Postmodern society confronts individuals with significant challenges at social, economic, political, cultural, and ultimately personal levels. Changes in the way human relationships develop have led people to face issues that fracture their identity, guiding them down a path where fragmentation and depersonalization set the pace and can lead to self-destructive decisions. In this context, statistics, depending on the country, culture, religion, age group, gender, and other factors, either remain stable or show a tendency to increase in terms of the number of people making decisions against their own lives. For this reason, it is necessary to engage in philosophical reflection, drawing from existentialist postulates, to provide tools that can play a positive role in combating this phenomenon of psychosocial disheartenment. In this regard, Kierkegaard's leap of faith, Kafka's metamorphosis,

1. ricardo@ula.ve

nómeno de desánimo psicosocial. En este sentido, el salto de fe de Kierkegaard, la metamorfosis de Kafka, la libertad radical de Sartre, los planteamientos de Camus sobre lo absurdo, ofrecen elementos que pueden servir como punto de partida para una reflexión que otorgue sentido a la búsqueda del significado de la vida en medio de la posmodernidad.

Palabras clave: Posmodernidad; Fragmentación; Despersonalización; Existencialismo; Kierkegaard; Kafka; Sartre; Camus.

Sartre's radical freedom and the ideas of Camus on the absurd, offer elements that can serve as a starting point for a reflection that can give meaning to the search for the meaning of life in the midst of postmodernity.

Keywords: Postmodernity; Fragmentation; Depersonalization; Existentialism; Kierkegaard; Kafka; Sartre; Camus.

1 • Introducción

La posmodernidad que como etapa histórica surge tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial, posee una serie de características distintivas que marcan una ruptura con la modernidad. Podríamos resumir estas rupturas a partir de cambios en el pensamiento: “el que designamos como pensar no-violento, pensar ecuménico, pensar ecológico, del que empiezan a encontrarse importantes testimonios humanos y literarios” (Ballesteros 1994 105). Dentro del pensamiento posmoderno destaca también el escepticismo ante los metarrelatos, aquellos grandes relatos o ideologías que pretendían ofrecer una explicación totalizadora del mundo y el progreso de la sociedad (Mardones 1988 96-97).

En tal sentido, la posmodernidad incorpora la tecnociencia como un elemento práctico en la transformación sociocultural (Moya 1998 80-84), y asume nuevos ideales como la defensa del medioambiente, los derechos humanos, los derechos de la mujer, el ecumenismo, el diálogo intercultural, entre otros. Por otro lado, se podría decir que la posmodernidad enfatiza la fragmentación y la multiplicidad de perspectivas, promoviendo un discutible relativismo que sugiere que existen multiverdades, donde todas las creencias y valores son contextualizables y dependen del entorno sociocultural.

Adicionalmente, podríamos decir que la posmodernidad se caracteriza por una intertextualidad, donde las obras literarias, artísticas y culturales

se entrelazan y, por la hibridación y pluralidad, generan una mezcla de estilos, géneros y formas que se traduce en una diversidad cultural con su propia estética (Lyotard 2005 25). Surge una especie de cultura del simulacro que, según Jean Baudrillard (1978 61), domina esta era, y donde las representaciones sustituyen a la realidad y se vuelven indistinguibles de esta, creando una hiperrealidad. Actualmente, esto se magnifica en la dinámica impuesta por los nuevos medios de comunicación, especialmente las redes sociales, donde el simulacro es la regla y no la excepción.

En este contexto, la despersonalización es un fenómeno que se define como una progresiva pérdida de la identidad individual, condicionada por la fragmentación del yo y la desconexión con la propia autenticidad. Bajo este enfoque, los elementos de la globalización contribuyen significativamente, pues exponen a los individuos a una diversidad de culturas y valores que pueden inducir confusión en la identidad personal. Aunque la despersonalización ha sido estudiada ampliamente en el campo de la psicología clínica, donde se asocia con síntomas relacionados con la desconexión de la auto-percepción (Sierra-Siebert, 2008), el presente artículo aborda la despersonalización desde un punto de vista existencial. A partir de esta perspectiva, la despersonalización no se concibe como una patología psicológica, sino como una experiencia existencial determinada por factores externos, tales como el hiperconsumismo, la cultura de la imagen y la falta de conexión social atribuible a las tecnologías digitales. En este contexto, conviene señalar que las redes sociales agravan este problema al fomentar identidades en línea que a menudo no coinciden con la identidad auténtica y terminan por atrapar a la persona en una realidad hiperreal. El hiperconsumismo ejerce también una influencia crucial, puesto que la identidad se define cada vez más por lo que se posee y la apariencia exterior, en detrimento de valores y creencias más profundas.

Desde esta perspectiva existencial, el individualismo extremo, otra característica de la posmodernidad, lleva al aislamiento y la desconexión social. La valorización de la autonomía y la libertad, aunque positivas en muchos aspectos, pueden resultar en una falta de cohesión social y relaciones superficiales. La competitividad y la presión por destacarse como individuos únicos, generan estrés y alienación. Además, la desaparición de comunidades

y estructuras sociales y la fragmentación de las relaciones humanas, contribuyen a una mayor soledad y sensación de despersonalización.

La fragmentación social se manifiesta también en la desconfianza generalizada en las instituciones tradicionales como el gobierno, la religión y la familia, lo que debilita la cohesión social. Aunque la diversidad y el multiculturalismo enriquecen la sociedad, también pueden generar conflictos y falta de integración. Los medios de comunicación, con su saturación de información, junto con las *fake news* y la posverdad (Iyengar y Massey 2018), contribuyen a una visión fragmentada y confusa de la realidad, exacerbando la sensación de despersonalización y promoviendo los extremismos.

Estas crisis posmodernas impactan profundamente la búsqueda del sentido de la vida. El relativismo y la falta de certezas hacen que las personas tengan que encontrar su propio sentido, lo cual puede ser una carga abrumadora. Por otro lado, la presión de la autorrealización, enfatizada en la cultura posmoderna, puede resultar en frustración y ansiedad cuando la persona no alcanza las metas o ideales que se ha planteado o que se le han exigido, y que a menudo son inalcanzables. Todos estos aspectos pueden llevar a la persona a tomar decisiones sobre su vida que le acercan a un sentimiento de autodestrucción.

Sin embargo, existen respuestas posibles para enfrentar estos desafíos. La redefinición del sentido de la vida puede lograrse a través de experiencias personales significativas, relaciones cercanas y proyectos individuales que proporcionen propósito y satisfacción. El compromiso con causas comunitarias, movimientos sociales o actividades que fomenten la cohesión y la pertenencia, pueden ayudar a contrarrestar la fragmentación social y la soledad. Además, vivir de manera auténtica, ordenando las acciones y decisiones con las propias convicciones y valores personales, ofrece una ruta hacia una vida significativa y plena, incluso en medio de una sociedad donde lo digital, que se manifiesta fuertemente en las redes sociales, ha transformado las relaciones humanas. Por lo tanto, es importante reflexionar sobre las formas en que podemos enfrentar la crisis de fragmentación y despersonalización en medio de la posmodernidad. La filosofía, así como el sentido de lo trascendental, brindan a las personas la oportunidad de verse a sí mismas como parte integral de la sociedad y de encontrar sentido en su accionar en el mundo.

2 · El existencialismo frente a la fragmentación del yo. Kierkegaard, Kafka, Sartre y Camus

La despersonalización como fenómeno existencial puede ser analizada desde el existencialismo y, en este artículo, recurrimos a Søren Kierkegaard, Franz Kafka, Jean-Paul Sartre y Albert Camus como autores cuyas reflexiones permiten explorar los fundamentos filosóficos de la crisis de identidad en la posmodernidad. Con Kierkegaard, pionero del existencialismo, podemos abordar la crisis de despersonalización proponiendo la relación con lo trascendental y el salto de fe como vías para restablecer el sentido y la autenticidad. Kafka ofrece, en obras como *La metamorfosis*, la posibilidad de hacer una crítica a la despersonalización provocada por las dinámicas laborales, sociales y familiares, ilustrando cómo la alienación puede derivar en pérdida de identidad y aislamiento. Con Sartre, es posible ahondar en el concepto de la libertad radical y la ‘mala fe’, señalando cómo la negación de la autenticidad puede conducir a la alienación. Por su parte, Camus aborda el problema del absurdo como la tensión entre la búsqueda de sentido y el silencio del mundo. Aunque la vida pueda parecer carente de propósito, es precisamente el reconocimiento de esta condición absurda y la perseverante resistencia frente a ella lo que otorga significado a la existencia. A través de la visión de estos autores, es posible analizar la despersonalización existencial y sus manifestaciones contemporáneas en el contexto de la cultura digital y el hiperconsumismo.

2 · 1 · Søren Kierkegaard y el salto de fe

A partir de la obra de Søren Kierkegaard podemos aproximarnos a dos importantes ideas dentro del existencialismo: la ‘angustia’ y el ‘salto de fe’. En *El concepto de la angustia* (Kierkegaard 1982), entra a exponer que la angustia es una experiencia central de la condición humana, sobre ella Kierkegaard dirá que es “una antipatía simpatética y una simpatía antipatética” (Kierkegaard 1982 60), pero desde un punto de vista más práctico sería una especie de sensación de vértigo que se siente frente a la posibilidad de elegir, es decir,

el ‘vértigo de la libertad’ (Figueroa 2005). La angustia no es simplemente miedo, sino una respuesta a la conciencia de nuestra libertad y responsabilidad absoluta en la construcción de nuestro ser (Grön 1995). Este estado de angustia surge porque, a diferencia de otros seres, los humanos tienen la capacidad de imaginar múltiples futuros y posibles decisiones. De este modo, se enfrentan a la paradoja de la libertad y a la incertidumbre inherente en el acto de elegir. Así, el ‘salto de fe’ es la respuesta de Kierkegaard a esa natural angustia existencial.

En su obra *Temor y temblor* (Kierkegaard 2007), describe el salto de fe como un acto de creer en lo trascendental sin evidencia racional o empírica. Es un compromiso personal y subjetivo con la fe, que trasciende la racionalidad y la lógica (Aponte 2020). Este salto de fe es necesario para superar la desesperación y, en el caso del tema que estamos desarrollando, la despersonalización que resulta de la falta de un fundamento para la existencia. Según Kierkegaard, la verdadera individualidad y autenticidad se logran a través de esta relación personal y directa con lo trascendental, que restaura el sentido y la dirección en la vida humana. Esto se ejemplifica en la historia de Abraham en el monte de *Moriah*, un tema que Kierkegaard desarrolló magistralmente en *Temor y temblor*. El Patriarca dio un salto de fe al tomar a su hijo Isaac y, a pesar del temor que podía infundir aquello que el Creador le había pedido, no se detuvo por la desesperación, sino que dio los pasos necesarios y batalló su propia lucha interior:

Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos [...]. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su fuerza y

quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo. (Kierkegaard 2007 25)

Kierkegaard nos plantea una interesante respuesta a la crisis de despersonalización recurriendo a la relación con lo trascendental y el salto de fe, como una manera de recuperar el sentido y la autenticidad.

2 · 2 · Franz Kafka y la metamorfosis del yo

Franz Kafka (Oteo-Sans 1984), en su obra *La metamorfosis* (Kafka 1977), nos da la oportunidad de visualizar la metamorfosis del yo desde una perspectiva descarnada, a través de la experiencia de su protagonista, Gregorio Samsa, quien despierta una mañana convertido en un gigantesco insecto, una metamorfosis que conlleva la pérdida total de su humanidad. Este proceso es quizá la mejor metáfora de la despersonalización que muchas personas experimentan en una sociedad altamente materialista y superficial, pues Samsa, antes de su transformación, ya se siente atrapado en una existencia como viajante, vendedor ambulante de telas y mercería, obligado a trabajar sin descanso para mantener a su familia. Entonces, su transformación física es una manifestación extrema de las inseguridades que ya sufre a nivel emocional. La metamorfosis de Gregorio Samsa lo conduce a una profunda pérdida de identidad (Sweeney 1990), debido a que ese insecto es incapaz de comunicarse con su familia y de participar en la vida humana, lo que refuerza su sensación de aislamiento.

Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encontró en su cama convertido en un monstruoso insecto. Hallábase echado sobre el duro caparazón de su espalda, y, al alzar un poco la cabeza, vio la figura convexa de su vientre oscuro, surcado por curvas callosidades, [...]. Innumerables patas, lamentablemente escuálidas en

comparación con el grosor ordinario de sus piernas, ofrecían a sus ojos el espectáculo de una agitación sin consistencia. ¿qué me ha sucedido? (Kafka 1977 7)

Su nueva forma física lo convierte en un ser abyecto y marginado, incluso por aquellos que una vez lo amaron. Aquí se pone de relieve cómo la despersonalización puede llevar a una ruptura total con la comunidad y la familia, elementos cruciales para la construcción de la identidad personal. Gregorio ya no es reconocido como un ser humano, sino como un 'otro', un 'extraño', 'otra cosa', un monstruo que suscita miedo y repulsión.

A través de la figura de Gregorio Samsa, podemos criticar un mundo que a menudo valora a las personas únicamente por su capacidad de trabajo y utilidad económica. La familia de Gregorio, que inicialmente dependía de él financieramente, pronto lo rechaza cuando ya no puede cumplir con el rol de proveedor, una situación que refleja cómo la despersonalización está vinculada a la mercantilización del individuo, pues cuando Samsa ya no puede ser productivo, es tratado como una carga, subrayando la condición deshumanizadora de una sociedad que no valora la dignidad de la persona humana.

La despersonalización de Gregorio Samsa se manifiesta en su deshumanización física y psicológica pues, a medida que se adapta a su vida como insecto, su percepción del mundo se distorsiona, y sus deseos y necesidades se corresponden más con su nueva forma física que con su previa identidad humana (Abbasian 2007). Esto significa que su personalidad se fragmenta, como les pasa a muchas personas que, por diversas circunstancias familiares o sociales, experimentan una perniciosa fragmentación que puede impulsar a la tomar decisiones autodestructivas.

La *metamorfosis* de Kafka puede interpretarse a través de la lente del existencialismo, pues la situación del protagonista plantea cuestiones fundamentales sobre el sentido de la vida y la existencia humana. Su transformación y subsecuente aislamiento en su propia casa llevan a reflexionar sobre la naturaleza de la identidad y la condición humana. Al igual que Sísifo y Meursault en la obra de Camus, Gregorio Samsa se enfrenta a un absurdo radical: su transformación inexplicable y la indiferencia de su entorno social. La falta de una respuesta clara al sufrimiento de Gregorio concuerda con la idea del absurdo en Camus, donde la vida carece de sentido, y es el individuo

quien debe rebelarse y crear su propio significado para evitar decisiones radicales contrarias a la vida.

2 · 3 · Jean-Paul Sartre y la libertad radical

Jean-Paul Sartre nos invita a considerar la libertad absoluta que vendría a ser condición inevitable de la existencia humana. Ese “*estamos condenados a ser libres*” (Sartre 2009 43), significa que no podemos evitar tomar decisiones y asumir la responsabilidad de nuestras acciones. Este estado de libertad radical nos obliga a enfrentar la tarea de crear nuestro propio sentido en un mundo sin guías preestablecidas ni valores absolutos. Tal situación genera una angustia profunda (Málishév 2017), pues cada elección que hacemos no solo define quiénes somos, sino que también afecta a la humanidad en su conjunto, ya que las decisiones personales sirven como modelo para los demás. En este sentido, la libertad es un peso que debemos cargar, ya que vivir auténticamente implica aceptar esta responsabilidad y la incertidumbre que conlleva.

En su novela *La náusea* (Sartre 1966), se puede avizorar una referencia a la despersonalización a través del personaje de Antoine Roquentin, un historiador que va narrando con fino detalle, en una especie de diario, su cotidianidad (*factum*) durante los meses de enero y febrero de 1932 (Carrasco 2005). Roquentin siente que se enferma al darse cuenta de la arbitrariedad y falta de fundamento de la existencia, pues todo lo que antes parecía tener sentido para él se revela como contingente y absurdo, y es que algo le ha pasado, una sensación lo ha alterado: “Algo me ha sucedido, no puedo seguir dudándolo. Vino como una enfermedad, no como una certeza ordinaria ni como una evidencia. Se instaló solapadamente poco a poco; yo me sentí algo raro, algo molesto, nada más” (Sartre 1966 17). Esa sensación ha generado en él algo que lo ha cambiado: “Creo que soy yo quien ha cambiado, es la solución más simple, y, también, la más desagradable” (1966 18). Esta toma de conciencia de la contingencia del ser, provoca una sensación de despersonalización, donde las estructuras familiares de la realidad se desmoronan, dejando al individuo enfrentado a la crudeza de su libertad radical y al vacío de significados. Podríamos atrevernos a hacer un parangón con esa sensación que describe Jean Jacques Rousseau en su *Discurso sobre el origen*

de la desigualdad entre los hombres (Rousseau 1963 56), cuando habla de un ‘hombre en estado de reflexión’, como antagonista del ‘hombre en estado natural’. Sobre este hombre en estado de reflexión dirá Rousseau que es un ser fastidiado e intoxicado (estragado) por una existencia monótona y dirigida a trabajar en las prótesis que le permiten construir un mundo artificial.

La angustia existencial sartreana es el resultado directo de esta libertad absoluta, pues al reconocer que somos los únicos responsables de las decisiones asumidas y que no hay una guía o receta única para las acciones que se toman a diario, produce una profunda angustia. Esta angustia no es solo miedo o ansiedad, sino el resultado de llegar a comprender la vastedad de la libertad y la responsabilidad que ello implica. Luego, vivir auténticamente significa confrontar y aceptar esta angustia como una parte integral de la condición humana.

Por otro lado, la autenticidad consistiría en vivir de acuerdo con nuestra propia libertad y responsabilidad, aceptando la angustia que esto implica. Ser auténtico significa reconocer y abrazar la libertad, tomando decisiones basadas en nuestros valores y convicciones personales, sin recurrir a justificaciones externas. Precisamente, estas justificaciones son lo que se conoce dentro de la filosofía sartreana como ‘mala fe’ (Sartre 2009 56, 75-76), una especie de autoengaño y negación de la propia libertad, una forma de huir de la responsabilidad que nos impone la libertad radical. En lugar de enfrentar la angustia de la existencia, las personas ‘en situación de mala fe’ se esconden detrás de roles, normas sociales o determinismos, pretendiendo que sus acciones están dictadas por fuerzas externas en lugar de sus propias elecciones. Este autoengaño nos aleja de una vida auténtica, ya que impide asumir la plena responsabilidad de cada decisión y vivir de acuerdo con nuestra verdadera naturaleza.

La náusea y la angustia existencial son respuestas naturales a la libertad absoluta, mientras que la autenticidad y la mala fe representan dos formas opuestas de enfrentar la existencia humana. Sartre hace un llamado a vivir auténticamente, abrazando la libertad y responsabilidad, y rechazando el autoengaño que aleja de la verdadera naturaleza humana. De este modo, los planteamientos sartreanos no solo ofrecen una posible comprensión de la despersonalización, sino también una vía para encontrar sentido y autenticidad en la vida.

2 · 4 · Albert Camus y el absurdo

Albert Camus, visto desde el existencialismo, centró gran parte de su obra en el concepto del absurdo presente en la existencia humana (Flores 2021). Según Camus, el absurdo surge de la contradicción fundamental entre el deseo humano de encontrar sentido, propósito y claridad en la vida, y el silencio indiferente del mundo. Este intento por buscar un significado se enfrenta a una sociedad que no ofrece respuestas claras ni garantiza certezas que puedan darle piso a la existencia, lo que crea una profunda contradicción y ese sentimiento de lo absurdo (Pözlner 2018). Camus señalará que esta condición absurda es inevitable, forma parte de la experiencia humana, y, en lugar de evadirla, propone que el hombre debe darse como propósito el confrontarla y encontrar una manera de vivir a pesar de lo absurdo que pueda en algún momento parecer la existencia humana.

En *El mito de Sísifo*, Camus (1979) desarrolla su filosofía del absurdo a partir de aquella historia de la mitología griega sobre el rey de Corinto, Sísifo, quien experimenta el sentimiento de un absurdo existencial (Lampe 2017). En este ensayo, Sísifo se convierte en metáfora de la lucha humana contra el absurdo, puesto que, condenado por Hades a empujar eternamente una roca cuesta arriba solo para verla rodar hacia abajo cada vez que alcanza la cima, representa el esfuerzo humano por buscar darle una significación a lo irracional del mundo. Camus sugiere que, aunque la vida pueda parecer un despropósito, el reconocimiento de esta condición absurda y la continua lucha contra ella, es lo que da sentido a la existencia.

Se ha comprendido ya que Sísifo es el héroe absurdo. Lo es tanto por sus pasiones como por su tormento. Su desprecio de los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida le valieron ese suplicio indecible en el que todo el ser se dedica a no acabar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra. [...] Sísifo ve entonces cómo la piedra desciende en algunos instantes hacia ese mundo inferior desde el que habrá de volver a subirla hasta las cimas, y baja de nuevo a la llanura. Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es ya él mismo piedra. Veo a

ese hombre volver a bajar con paso lento, pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá jamás. (Camus 1967 94)

El Sísifo de Camus no es estrictamente una figura trágica, sino un símbolo de algo que ha alcanzado en los últimos lustros gran resonancia y que tiene tantas connotaciones: la ‘resiliencia’ (Oriol-Bosch 2012). Aunque Sísifo está atrapado en una tarea que no tiene fin y que como en un bucle se repite de manera aparentemente inútil, es precisamente en el reconocimiento y aceptación de ese destino donde reside la grandeza del mitológico rey Sísifo. En el escenario que nos pinta Camus, la lucha constante y consciente contra la futilidad y la ignorancia, es lo que confiere dignidad y valor a la vida. La rebelión contra lo absurdo del mundo no es una negación del mismo, sino una afirmación de la propia libertad y capacidad de resistencia, y se traduce en una forma de dar significado a un mundo que, en sí mismo, no lo ofrece.

Otra novela de Camus que puede servir de interesante referencia acerca de su aproximación existencialista es *El extranjero*. A través de esta obra podemos aprovechar para darle sentido al concepto de despersonalización, especialmente a partir de los absurdos vividos por su actor principal. Aquí Camus hace que el protagonista de su obra, Meursault, un empleado administrativo venido a menos, experimente lo alienante de un mundo que parece desprovisto de sentido (Maldonado 2006). Su indiferencia emocional, puesta de manifiesto en un proceso judicial al cual es sometido, y su incapacidad para adherirse a las normas sociales tradicionales lo sitúan como un extraño, un hombre en tierra extranjera, tanto para los demás como para sí mismo.

En la oscuridad de la cárcel rodante encontré uno por uno, sumergidos de lo hondo de mi fatiga, todos los ruidos familiares de una ciudad que amaba y de cierta hora en la que ocurríame sentirme feliz. El grito de los vendedores de diarios en el aire calmo de la tarde, los últimos pájaros en la plaza, el pregón de los vendedores de emparedados, la queja de los tranvías en los recodos elevados de la ciudad y el rumor del cielo antes de que la noche caiga sobre el puerto, todo esto recomponía para mí un itinerario de ciego, que conocía bien antes de entrar a la cárcel. (Camus 1979 112)

Meursault vive en un ciego estado de distanciamiento, donde las expectativas sociales y las respuestas emocionales o los convencionalismos no tienen cabida. Su aparente apatía es una manifestación de la despersonalización que surge al confrontar un mundo indiferente. La indiferencia de Meursault refleja la respuesta al absurdo: en lugar de buscar significado en las estructuras sociales y emocionales tradicionales, adopta una postura de aceptación radical de la realidad tal como es. Su falta de emoción no es simplemente apatía, sino una forma de desmesurada honestidad ante el absurdismo de la existencia. Esta actitud lo lleva a un conflicto inevitable con una sociedad que demanda conformidad y significado compartido; sin embargo, en Meursault se pone de manifiesto cómo la despersonalización y el distanciamiento pueden dar un giro cardinal y transformarse en formas de autenticidad en un mundo de absurdos.

Tanto Sísifo como Meursault, cada uno con su drama personal, ofrecen una visión en la que se puede desentrañar la verdad detrás de lo absurdo del mundo, y darle sentido, lo que permitiría dignificar la vida. Se puede afirmar que el camino no es la despersonalización y el distanciamiento emocional, es necesario buscar respuestas que ofrezcan una oportunidad a la autenticidad y la resiliencia. En última instancia, Camus hace un llamado a reconocer y aceptar la presencia de lo absurdo, encontrando en la lucha y la rebelión una fuente de significaciones y de valores.

3 · La despersonalización implicaciones y estrategias

3 · 1 · Crisis de identidad y autenticidad

En la posmodernidad, la despersonalización se manifiesta de diversas formas, especialmente a través de la crisis de identidad y autenticidad porque, entre otras cosas, las redes sociales y la llamada ‘cultura de la imagen’, han transformado la manera en que las personas se perciben a sí mismas y a los demás. En este contexto, la identidad se construye muchas veces en función de la percepción externa y la aprobación social, llevando a una dependencia de la validación externa. La vida se convierte en una serie de imágenes en curaduría y momentos compartidos, lo que genera una discrepancia entre

la realidad vivida y la realidad proyectada. Es así como vemos que algunas personas construyen personajes que sustituyen su identidad, convirtiéndose en actores no de su propia historia, sino de un guion dictado por estereotipos, la monetización, la moda, y otros elementos que conforman la cultura del 'influencer' (Santamaría y Meana 2017). Este fenómeno crea relaciones superficiales y una sensación de vacío interno, donde la autenticidad se sacrifica por una imagen pública aceptada. Este tema lo ha abordado el filósofo Byung-Chul Han en varias de sus obras, especialmente en *La sociedad de la transparencia* (Han 2013).

Por otro lado, el hiperconsumismo hedonista también contribuye a la pérdida de significado personal, pues se puede observar claramente un mundo donde el valor de una persona a menudo se mide por lo que posee o consume, y el ser humano se ve reducido a un mero consumidor de cosas que no necesita realmente. Así mismo, las experiencias personales se convierten en mercancías, y el deseo de adquirir más cosas reemplaza el deseo de encontrar un propósito más profundo. El hiperconsumo es intoxicante, y lleva a una insatisfacción constante, ya que el verdadero sentido de la vida no se encuentra en la acumulación de materialidades, como si la persona padeciera una especie de síndrome de Diógenes, sino en la búsqueda de valores y significados personales más profundos.

3.2. La falta de fundamento existencial

La falta de fundamento de la existencia conduce a la despersonalización, entendida como la pérdida progresiva de la identidad personal. La perspectiva existencial sostiene que, al no existir un fundamento para la existencia, el individuo se enfrenta a la responsabilidad de construirse a sí mismo mediante sus actos y decisiones. Esta exigencia constante, según Søren Kierkegaard, genera una forma de vértigo existencial, pues el ser humano debe enfrentar la incertidumbre que genera la libertad (Kierkegaard 1982). Este vértigo se traduce en crisis de identidad y, en algunos casos, en una fragmentación del yo, donde la persona ya no se reconoce a sí misma debido, en buena medida, a una alienación que se refuerza en el contexto de la hiperrealidad que ofrece, por ejemplo, las tecnologías digitales, donde la imagen sustituye a la realidad (Baudrillard 1978).

La autodestrucción es, en cierto sentido, la consecuencia directa de esta alienación. Cuando la persona pierde la conexión con su identidad, puede caer en formas de autodestrucción simbólica (aislamiento, desconexión, resignación) o autodestrucción real (conductas de daño). Esta relación ha sido explorada por Camus (1967), llegando a afirmar que la pregunta filosófica esencial es si la vida merece ser vivida y, en este punto, resulta pertinente aludir a la obra de Viktor Frankl, quien señaló que la pérdida de sentido (vacío existencial) puede conducir a la desesperación, y con ello, a actos autodestructivos (Frankl 2003 149). La fragmentación del yo, la pérdida de sentido y la despersonalización son, así, tres caras del mismo proceso existencial, ante los cuales se requiere una respuesta activa, con el propósito de hallar fundamentos sólidos que den sentido a la existencia.

3 · 3 · Fragmentación social en la era digital

La fragmentación social en la era digital es una característica distintiva de la despersonalización, esto se ve agravado por la desconexión a la que están expuestas las personas debido a las tecnologías digitales que, aunque facilitan la comunicación, a menudo la hacen superficial, pues las interacciones cara a cara son reemplazadas por breves y despersonalizados intercambios digitales. Esta forma de comunicación puede generar una profunda soledad, incluso en medio de una aparente conectividad constante. La fragmentación social se manifiesta entonces en la creación de burbujas de información y comunidades cerradas que refuerzan creencias preexistentes en lugar de fomentar un diálogo genuino y la comprensión mutua.

Podemos concluir que la soledad es otro subproducto de la despersonalización en la era digital, ya que, a pesar de estar conectados por redes sociales, muchas personas experimentan una falta de conexión verdadera y significativa con los demás. La búsqueda de hacer comunidad se convierte en una lucha, ya que las relaciones basadas en intereses superficiales y temporales no satisfacen la necesidad humana de pertenencia y comprensión profunda. Esta soledad no solo afecta el bienestar emocional, sino que también dificulta la construcción de una identidad coherente y auténtica.

3 · 4 · Dándole sentido al devenir en el mundo

Frente al fenómeno de la despersonalización, hay estrategias que pueden ayudar a encontrar sentido y recuperar la autenticidad, comenzando por darle importancia al compromiso y la acción afectiva y efectiva. Involucrarse activamente en causas y proyectos que refuercen los valores personales puede proporcionar un sentido de propósito y dirección. La acción consciente y el compromiso con objetivos significativos permiten que las personas trasciendan la superficialidad y encuentren una conexión más profunda con su propio ser y con la comunidad.

La autenticidad es fundamental para contrarrestar la despersonalización. Vivir de acuerdo con los valores y convicciones personales, y no según las expectativas externas, es crucial para mantener una identidad coherente y significativa, por lo tanto, la creación de significados personales implica una reflexión constante sobre nuestras acciones y decisiones, asegurándonos de que sean coherentes con nuestras verdaderas creencias, valores y deseos. Esta búsqueda de autenticidad puede resultar difícil, pero es esencial para encontrar un sentido duradero en un mundo lleno de incertidumbres.

En este orden de ideas, la religión juega un papel preponderante para encontrar sentido a la vida, pues proporciona una estructura de valores y creencias que ofrece respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia. Es necesario distinguir aquí un existencialismo ateo de aquel que no solo es un humanismo, sino que es un existencialismo verdaderamente humano que busca no solo encontrar sentido a la interrelación entre la dimensión biológica, psicológica y social, sino que toma en cuenta esa dimensión trascendental esencialmente humana. La fe es, sin lugar a dudas, una fuente de autenticidad, y ayuda a las personas a encontrar significado y propósito en un mundo que a menudo parece caótico e indiferente. Las prácticas religiosas y la participación en rituales pueden fortalecer el sentido de pertenencia y conexión con la dimensión transcendental del ser humano, ofreciendo una perspectiva más amplia y profunda de la vida.

La comunidad religiosa también proporciona un entorno de apoyo y solidaridad, donde las personas pueden compartir sus experiencias y encontrar fortaleza en la compañía de otros que comparten sus creencias, ofreciendo una fuente de esperanza y resiliencia. Además, la religión puede inspirar

a las personas a actuar de manera generosa y comprometida, promoviendo valores como la compasión, la justicia y la solidaridad, que son esenciales para la construcción de una sociedad más humana y significativa.

Por otro lado, el arte y la cultura juegan también un papel significativo en la recuperación del sentido de la vida para aquellas personas cuya brújula personal experimenta problemas para ubicar su propio norte y, por tanto, el camino a seguir. A través de las diversas expresiones artísticas, las personas pueden explorar y comunicar sus experiencias más profundas y complejas. El arte y la literatura ofrecen una vía para la introspección y la conexión con otros, creando un espacio para la empatía y la comprensión mutua. La cultura, con su capacidad para transmitir valores y narrativas compartidas, puede ayudar a recomponer el sentido de comunidad y pertenencia que se diluye en medio de una sociedad cada vez más líquida (Bauman 2013).

4 • Conclusiones

Al explorar la despersonalización que trae consigo la posmodernidad, nos encontramos frente a una pérdida de identidad y autenticidad, que se traduce en fragmentación social y alienación. Se pone de manifiesto que la influencia de las redes sociales y la cultura de la imagen ha transformado las percepciones y relaciones personales, conduciendo a una dependencia de la validación externa y una insatisfacción constante. Este fenómeno de despersonalización se ve exacerbado por la economía del hiperconsumo, que reduce el valor humano a un mero producto del mercado, generando un vacío existencial y una superficial búsqueda de significaciones. Frente a estos escenarios, las respuestas del existencialismo sobre el sentido de la vida permiten entender estos fenómenos y, en este orden de ideas, Kierkegaard, Kafka, Sartre y Camus, ofrecen distintas perspectivas sobre cómo enfrentar la falta de sentido y el absurdisimo de la existencia, así como la crisis del yo.

Adoptando una actitud valiente frente al absurdo y ejerciendo nuestra libertad con autenticidad y compromiso, podemos encontrar sentido y propósito en la vida humana. En tal sentido, se trata de mirar más allá de las superficialidades impuestas por la cultura de la imagen y el hiperconsumo, y profundizar las experiencias humanas más genuinas.

Es cierto que la fragmentación y la despersonalización presentan desafíos significativos para cualquier persona, y más para aquellas personas que enfrentan crisis con motivo de la separación y la soledad que dejan fenómenos como la migración, o circunstancias como el duelo, el desempleo, la enfermedad, entre otras, pero de tales circunstancias surgen oportunidades para la reflexión y el crecimiento personal. Al enfrentar la crisis de identidad o la fragmentación social, y al buscar activamente estrategias para encontrar significaciones, es posible recuperar un sentido de sí mismo más profundo y genuino. La importancia del compromiso y la acción, así como el papel de la religión, el arte y la cultura en el entramado social, son esenciales en este proceso humanizante que busca recomponer lo fragmentado y desafiar a una sociedad dominada por la superficialidad y la desconexión.

5 • Referencias

- Abbasian, Cyrus. "The Metamorphosis", *BMJ* 2007 (335): 49. <https://doi.org/10.1136/bmj.39262.746100.94>
- Aponte, Jonás E. "Kierkegaard y el salto de fe. Un acto de individualidad", *Hybris: revista de filosofía*, 11, 1 (2020): pp. 197-224. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7439947>
- Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Ediciones Kairós, 1978.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Camus, Albert. *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- Camus, Albert. *El Mito de Sísifo. El hombre Rebelde*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1967.
- Carrasco Pirard, Eduardo. Comentario sobre La Náusea de JP Sartre: En el centenario de su nacimiento. *Revista de filosofía* 61, 1 (2005): 61-88. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/43477>
- Figueroa Weitzman, Rodrigo. "El concepto de angustia en Søren Kierkegaard", *Revista de humanidades* 12 (2005): 49-81. <https://revista-humanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/438>.

- Flores, Moisés. “El Absurdo en la obra de Albert Camus”, *Multiverso Journal* 1, 1 (2021): 8–16. <https://doi.org/10.46502/issn.2792-3681/2021.1.1>
- Frankl, Viktor. “El hombre en busca de sentido”. Barcelona: Herder Editorial, 2015.
- Grön, Arne. “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, *Thémata. Revista de Filosofía* 15 (1995): 15–30. <http://hdl.handle.net/11441/27313>
- Han, Byung-Chul. La sociedad de la transparencia. Buenos Aires: Herder, 2013.
- Iyengar, Shanto y Douglas S. Massey. “Scientific communication in a post-truth society”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116, 16 (2018): 7656–7661. <https://doi.org/10.1073/pnas.1805868115>
- Kafka, Franz. *La metamorfosis*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Lampe, Kurt. “Camus and the Myth of Sisyphus”, *A Handbook to the Reception of Classical Mythology* (2017): 433–445. <https://doi.org/10.1002/9781119072034.ch30>
- Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.
- Maldonado Ortega, Rubén D. “La ira de Meursault ante el problema del reconocimiento en El extranjero de A. Camus”, *Estudios de Filosofía* 33 (2006): 181–199. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12838>
- Málishhev, Mijaíl. “El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre: libertad, responsabilidad y angustia”, *La Colmena* 12 (2017): 23–31. <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6889>.
- Mardones, José M. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Moya, Eugenio, ed. *Crítica de la razón tecnocientífica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Oriol-Bosch, Albert. Resiliencia. *Educación médica* 15, 2 (2012): pp. 77–78. <https://scielo.isciii.es/pdf/edu/v15n2/colaboracion2.pdf>
- Oteo-Sans, Ramón. “Aproximación a Franz Kafka”, *Universitas Tarraconensis. Revista de Filología* 6 (1984): 17–22. <https://raco.cat/index.php/UTF/article/view/356391>.
- Pölzler, Thomas. “Camus’ Feeling of the Absurd”, *The Journal Value Inquiry* 52 (2018): 477–490. <https://doi.org/10.1007/s10790-018-9633-1>

- Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.
- Santamaría de la Piedra, Elena y Rufino J. Meana. “Redes sociales y fenómeno influencer. Reflexiones desde una perspectiva psicológica”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 75, 147 (2017): 443-469. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/8433>
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009.
- Sartre, Jean Paul. *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Losada Alianza, 1966.
- Sierra-Siebert, Mauricio. “La despersonalización: aspectos clínicos y neurológicos”. *Revista Colombiana de Psiquiatría*. 37, 1 (2008): 40-55. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v37n1/v37n1a04.pdf>
- Sweeney, Kevin W. “Competing Theories of Identity in Kafka’s *The Metamorphosis*”. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 23, 4 (1990): 23-35. <https://www.jstor.org/stable/24780543>
- Zeraoui, Zidane, ed. *Los paradigmas de la posmodernidad*. México: Limusa, 2006.

Sobre cuatro fragmentos sobre su método en La Obra de los Pasajes de Walter Benjamin.

On four determinations of his method in
Walter Benjamin's Passage Works.

Francesc J. Hernández¹

Universitat de València, España

Marc Hernández Montoro²

Universitat de València, España

Recibido 7 octubre 2024 • Aceptado 17 abril 2025

Resumen

El artículo interpreta cuatro determinaciones metodológicas que se encuentran en la división K de *La Obra de los Pasajes*, mediante su relación con los escritos de Walter Benjamin en tres períodos de su vida, relacionados con viajes reales o imaginarios a Italia y con la función del color, de las ensoñaciones y de los libros infantiles.

Palabras clave: Walter Benjamin; método dialéctico; La Obra de los Pasajes; fantasía.

Abstract

The article interprets four methodological determinations found in the K-division of *The Arcades Project* by relating them to Walter Benjamin's writings in three periods of his life, related to real or imaginary journeys to Italy and to the function of colour, daydreams and children's books.

Key words: Walter Benjamin; dialectical method; Arcades Project; phantasy.

1. francesc.j.hernandez@uv.es

2. insightethos@gmail.com

1 • Introducción

¿Cuál fue el método de Walter Benjamin? En *La Obra de los Pasajes* hay cuatro fragmentos que se refieren explícitamente a esta cuestión. Pertenecen a la división K y están marcados como *método* dos de ellos, que aparecen seguidos, y otros dos más como *modo*¹, que también están uno a continuación del otro. Pero, a primera vista, su lectura no proporciona una explicación clara de cuál fue su método. Los cuatro fragmentos, citados según la edición *Walter Benjamin Gesammelte Schriften* (que se abrevia WBGS), son:

El hecho de que fuéramos niños durante esta época pertenece a su imagen objetiva. Tenía que ser así para liberar a esta generación de sí misma. Esto significa: en el contexto onírico buscamos un momento teleológico. Este momento es el esperar. El sueño espera secretamente el despertar, el durmiente se entrega a la muerte sólo en lo revocable, espera el segundo en el que con astucia escapa de sus garras. Así también el colectivo soñador, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión para su propio despertar. ■ Método ■

(K 1 a, 2; WBGS V 492)

La tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. El niño es capaz de volver a conocer lo nuevo, cosa que el adulto no puede hacer en absoluto. Para nosotros, porque las encontramos en la infancia, las locomotoras ya tienen un carácter simbólico. Para nuestros hijos, en cambio, son los automóviles, que nosotros mismos sólo reconocemos como el lado nuevo, elegante, moderno, descarado. No hay antítesis más superficial e impotente que la que pensadores reaccionarios como Klages se empeñan en establecer entre el

¹ En alemán, *Mode*, que leemos como el sustantivo masculino francés que significa *modo*, en el sentido de *método*, y no como el femenino *moda*, como traduce, por ejemplo, Benjamin 2005 397.

espacio simbólico de la naturaleza y la técnica. A toda forma verdaderamente nueva de la naturaleza —y la técnica es en el fondo también una forma de este tipo— le corresponden nuevas «imágenes». Toda infancia descubre estas nuevas imágenes para incorporarlas al tesoro de imágenes de la humanidad. ■ Método ■

(K 1 a, 3; WBGS V 493)

Lo que el niño (y en el débil recuerdo el hombre) encuentra en los viejos pliegues del vestido, en los que se apretujó cuando se aferró a la falda de su madre, eso es lo que deben contener estas páginas. ■ Modo ■

(K 2, 2; WBGS V 494)

Se dice que el método dialéctico se ocupa de hacer justicia a la respectiva situación histórico-concreta de su objeto. Pero esto no es suficiente. Pues se ocupa igualmente de hacer justicia a la situación histórico-concreta del *interés* en su objeto. Y esta última situación se resuelve siempre en el hecho de que ella misma se preforma en ese objeto, pero sobre todo que concreta ese objeto en sí misma, se siente desplazada de su ser de entonces a la concreción superior del ser ahora (¡estar despierta!). Por qué este «ser ahora» (que no es ni más ni menos que el «ser ahora» del «tiempo presente» —pero más bien intermitente—) en sí mismo ya significa una concreción superior —esta cuestión, naturalmente, no puede ser captada por el método dialéctico dentro de la ideología del progreso, sino sólo en una visión de la historia que la supere en todas sus partes. En ella tendríamos que hablar de la creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actualidad más alto que en el momento de su existencia. El *modo* en que se

expresa como un grado superior de actualidad crea la imagen como aquello y en aquello en lo que se comprende. Y esta penetración dialéctica y visualización de contextos pasados es la prueba de la verdad de la acción presente. En otras palabras, enciende el explosivo que yace en lo que ha sido (y cuya figura real es el *modo*). Abordar lo que ha sido de esta manera significa tratarlo no de un modo histórico sino político, en categorías políticas. ■ Modo ■

(K 2, 3; WBG V 494-495)

Solo el último fragmento se refiere explícitamente a un «método dialéctico», que ha de captar el «ser ahora del “tiempo presente”» al margen de la ideología del progreso. Pero ésta es una determinación negativa. No parece haber una determinación positiva y, en todo caso, resulta tan reiterada como enigmática la referencia a la infancia, que requiere una explicación. Antes de proceder a desarrollarla, hay que advertir que en algunas expresiones de estos fragmentos, Benjamin realiza algunos juegos de palabras por homofonía intraducibles. Así, por ejemplo, en el primer fragmento, la referencia inicial a «esta época» alude, claro está, al siglo XIX, como se indica en un texto inmediatamente anterior. Esta alusión también resulta comprensible por la biografía² de Benjamin, un período, literalmente un espacio de tiempo (*Zeitraum*), que él denomina en ese texto anterior como el tiempo de los sueños (*Zeit-traum*) (WBG V 491). De manera semejante, en el último fragmento citado se refiere, con un juego de palabras, al ser-ahora (*Jetztsein*) del tiempo-presente (*Jetztzeit*).

Pero ¿qué significa ese captar el ser-ahora del tiempo-presente? O ¿cómo interpretar que las páginas de *La Obra de los Pasajes* deban contener lo que un recuerdo débil informa de lo que el niño encontraba arrebujado entre las faldas maternas? Para desentrañar estas cuestiones se recurrirá en primer lugar a otro fragmento muy semejante al de los recuerdos infantiles mencionado, que pertenece a un escrito sobre los libros infantiles. Pero para entender el significado de este texto, se precisa previamente el comentario de otro escrito juvenil relativo a su viaje a Italia (epígrafe 2). Después de

² Apoyada, claro está, por su composición *Infancia berlinesa en torno al siglo XIX* (WBG IV 235-304).

comentar éste, se puede exponer con mayor detalle el escrito sobre los libros infantiles y la tarea de compilador de estas obras que realizó el mismo Benjamin (epígrafe 3). Por último, se volverá sobre el tema del viaje a Italia, pero con otro episodio biográfico que presenta un viaje, digamos, imaginado (epígrafe 4) y se cerrará el artículo con las conclusiones y el debate (epígrafe 5). Hay que aclarar que todas las traducciones de Benjamin son del autor y que, cuando proceda, se mencionarán las discrepancias con otras publicadas en castellano.

Como se ha dicho, además de las referencias a la infancia de los fragmentos citados anteriormente, el tercero parece semejante a otro texto de Benjamin, donde también glosa la sensación plácida del niño, aunque en lugar de los pliegues del vestido materno se habla de la «patria de nubes» (*Wolkenheimat*) infantil: «En síntesis: un color puro es el medio de la fantasía, la patria de nubes del niño juguetero, no el canon estricto del artista constructor. De ello depende su efecto “sensorial-ético”, que Goethe apprehendió en el sentido del romanticismo» (WBGs IV 614). Por tanto, hay dos cuestiones a explicar en los dos epígrafes siguientes: el efecto sensorial del color puro como medio de la fantasía (epígrafe 2) y su efecto ético (epígrafe 3). Se sostiene aquí que el primero fue «descubierto» por Benjamin en su primer viaje a Italia, después de concluir el bachillerato, tal como acredita el diario que redactó y que, sobre este asunto, se analiza en el epígrafe siguiente.

2 · El efecto sensorial del color como medio de la fantasía

El efecto sensorial del color como medio de la fantasía es una tesis benjaminiana susceptible de ser dividida en dos partes, para facilitar su explicación. En el primer subepígrafe se considera el efecto sensorial del color mismo, lo que en el caso de Benjamin aparece vinculado a la cuestión del original y la copia. En el segundo subepígrafe se introducirá ya el tema de la fantasía, que será más desarrollado en el epígrafe tercero sobre lo ético.

2 · 1 · El efecto sensorial del color y la copia

Al concluir el *Abitur* y antes de ingresar en la universidad, Benjamin, que tenía entonces diecinueve años, viajó por el norte de Italia (por Locarno,

Bellinzona, Lugano, Milán, Verona, Vicenza, Venecia, Padua y de regreso hacia Friburgo d. B.), con sus compañeros de clase Erich Katz y Franz Simon. Durante este periplo redactó un cuaderno titulado precisamente «Mi viaje a Italia en Pentecostés de 1912» (WBGs VI 252 y ss.; cf. Schneider 2006 665-666). Este texto acredita que el joven Benjamin ya fue consciente del vínculo entre el efecto sensorial del color y otro tema clásico en su obra, a saber, el aura que emana de la obra de arte auténtica frente a su reproducción técnica (WBGs I 431 y ss.). Se comentarán tres episodios recogidos en el cuaderno, particularmente significativos de aquel vínculo.

El primer episodio acaeció cuando Benjamin visitó Cadenabbia, la división del municipio de Griante junto al Lago di Como, se apresuró a conocer la lujosa Villa Carlotta. En su diario, habló de los jardines con terrazas pletóricas de rosales, de un estanque donde nadan nenúfares, del poderoso portón de hierro fundido, de la escalera clásica y de las obras de los escultores del neoclasicismo Antonio Canova y Bertel Thorwaldsen, que aún hoy se pueden apreciar esa lujosa villa. Los fragmentos de Benjamin sobre estas piezas pueden inducir a error. Explica el cuaderno de su diario de viaje que desde el pórtico se observa la entrada con esculturas, entre las que destaca *Amor y Psyche* de Canova. «Y es interesante ver —escribe Benjamin— cuanto más tímidos y hermosos aparecen Amor y Psyche en su primer abrazo que en todos que en todos los infinitamente muchos posteriores», porque en estos «no encuentra ninguna nueva expresión su antiguo, antiquísimo amor» (WBGs VI 263). Tanto nuestra traducción como la publicada en castellano del pasaje (Benjamin 1996 104-105) recurren a «antiquísimo» para el alemán *uralten* que incluye el prefijo *ur-* de «originario». Hay un amor originario que cobra expresión en la pieza de Canova, pero cuya timidez y hermosura ya no se presenta en las representaciones posteriores. Y esto mismo afirma Benjamin del friso de Thorwaldsen: «Junto a ello vi hasta qué punto también el *Triunfo de Alejandro* de Thorwaldsen, con su fuerza en algunos puntos, refuta ese aire clasicista-dulzón de muchas reproducciones suyas» (WBGs VI 263). La expresión (*Ausdruck*) versus la reproducción (*Abdruck*).

En realidad, tanto la escultura de Canova como el friso de Thorwaldsen de Villa Carlotta son reproducciones. *Amor y Psyche* es una copia que hizo Adamo Tadolini del original de Canova, conservado en el Louvre (WBGs VI 780). El *Triunfo de Alejandro* que se encuentra junto al Lago di Como es una repro-

ducción en mármol, realizada por el mismo autor, del original, que adorna la Sala delle Donne del Palacio del Quirinal, en Roma. En 1811 comenzó la restauración del palacio, para albergar al triunfante Napoleón, cuya ornamentación fue encargada, entre otros, al escultor danés. Éste aportó una alegoría de las campañas orientales del emperador francés. Tiempo después, a partir de un vaciado del friso del Quirinale, Thorwaldsen realizó algunas copias en mármol, que se depositaron en París, en Copenhague y en Villa Carlotta, junto al Lago de Como. También Ferdinando Mori (1782-1852) realizó grabados de las partes del friso entre 1813 y 1819 (Jørnæs 1991 36-37).

Por lo tanto, no se puede hacer una lectura simple de la contraposición entre original y copia, porque es probable que Benjamin conociera que aquellas obras de Villa Carlotta eran reproducciones, aunque de una extraordinaria calidad. La cuestión apunta en otra dirección.

Benjamin y sus compañeros utilizaron una de las famosas guía de viaje de Karl Baedeker, como anota en algunos pasajes de su cuaderno (por ejemplo, (WBGs VI 246, 253, 265, 272, etc.). El Baedeker usado sería probablemente el primero de los tomos dedicados a Italia, titulado *Italia: Manual para viajeros*, que recoge informaciones sobre la parte septentrional de la península y los accesos desde Francia, Suiza y Austria. Efectivamente, en la descripción de la orilla occidental del lago, la guía recomienda, con el procedimiento de marcar con un asterisco, la visita a la villa, el friso del escultor danés Thorwaldsen y la escultura de *Amor y Psyche* de Canova, que también es puntuada con otro asterisco (cf. Baedeker 1868 142)³. En estas guías y en otras obras semejantes se ofrecían grabados y, más adelante, fotografías de las obras de arte más destacadas. Es probable que a esto se refiera Benjamin cuando escribió, por ejemplo, sobre «aire clasicista-dulzón de muchas reproducciones» del friso de Thorwaldsen. Esta línea de interpretación queda ratificada en los pasajes que se comentan a continuación.

Algunas jornadas después sobrevino el segundo episodio que glosaremos, cuando Benjamin visitó Milán. La mañana de su partida, antes de tomar el tren hacia Verona a las 13.30, tenía planeado, junto con sus compañeros de viaje, contemplar la *Piazza del Duomo*, visitar la Pinacoteca de Brera –el

³ Se cita la cuarta edición, de 371 pp., aunque se hicieron muchas, sucesivamente ampliadas. Por ejemplo, la decimoséptima, de 1906, ya contaba con 553 pp. No consta la que manejó Benjamin

Palazzo delle Scienze ed Arti – y llegar hasta Santa Marie delle Grazie para admirar *La última cena* de Leonardo. Ciertamente, una agenda muy apretada. El Baedeker también asignaba un asterisco a la pinacoteca y a la iglesia, y dos al cuadro. De camino hacia Santa Marie delle Grazie, que dista kilómetro y medio del Brera por calles intrincadas, y con la premura de tiempo por la inminente partida del tren a Verona, Benjamin advirtió angustiado que había olvidado su bastón en la pinacoteca. Regresó con urgencia, desprovisto del mapa (tal vez, el plano del centro de la ciudad que incluía la guía de viaje, cf. Baedeker 1868 126–127) y la guía de conversación, que llevaban sus compañeros. El cuaderno de viaje describe la búsqueda desesperada de Santa Marie delle Grazie. El joven Benjamin anotó que recorrió las calles vagando como un loco, lanzando urgentemente preguntas sin conocer el italiano y con la premura de la partida del tren (WBGs VI 270–71). Encarnó entonces una especie de *antiflâneur*. En el cuaderno describió así su ansiedad y excitación cuando finalmente pudo contemplar la obra:

Su sombría decadencia es cautivadora. Las imágenes parecen los productos de alguna misteriosa descomposición que emerge de las paredes. Sólo veo la obra de Leonardo. Un muro mantiene al espectador a 2 metros de distancia. Me planto frente a él, me chorrea el sudor, los quevedos se me caen al suelo, los recojo, sobresaltado, incapaz de ponérmelos. Al bolsillo. Me pongo las gafas. No siento nada más que el espacio y la conciencia de ver ante mí estar viendo ante mí, tan grande y tan pálido, lo que tantas veces había admirado en reproducciones. Todo ha durado apenas medio minuto. (WBGs VI 271)

En este pasaje ya resulta más claro que lo que Benjamin contrapone es la obra que tiene delante con las reproducciones que conocía, grabados o fotografías (que serán detallados más adelante), que en ningún caso podían dar cuenta de la «sombría decadencia» o de la «misteriosa descomposición que emerge de las paredes» del gran mural de Leonardo (4,6 x 8,8 m), realizado al temple y al óleo. La obra resulta no solo fascinante⁴, sino literalmente cautivadora (*fesselt*): somos atrapados por ella (en un sentido que se explicará).

⁴ Como se traduce en Benjamin 1996 112.

2 · 2 · El efecto sensorial del color y la fantasía

El tercer episodio, como se verá, amplía el alcance de la cuestión: no se trata solo de la escultura y la pintura, sino también de la poesía. Después de la visita a Milán y de pasar por Verona, el grupo recalca en Venecia. El Baedeker (1868 211) marcaba con dos asteriscos la Accademia y los jóvenes estudiantes la visitaron inmediatamente. Pudieron escuchar al director de una escuela alemana de arte comentar la *Assunta* (o *Assunzione della Vergine*) y *El Milagro de San Marcos* de Tintoretto (o *San Marcos libera a un esclavo condenado*, como se podía leer en el Baedeker), dos cuadros abarrotados de personajes, de un vivísimo cromatismo, que colgaban en la segunda sala.

Entonces se produjo un conflicto entre Benjamín y su compañero de viaje Simon a propósito de la figura de San Marcos en el cuadro de Tintoretto. Se trasladó así una disputa «del ámbito de la poesía al de la pintura». Pero no se trató solo de un conflicto entre concepciones estéticas, sino que Simon «no compartía la manera de Katz y mía de considerar muy minuciosamente los cuadros» (WBGs VI 280).

Benjamin escribió en el diario que no tenía sentido nombrar los cuadros contemplados, salvo dos «que me han conmovido más profundamente» (o más literalmente escribe: que he sido captado por ellos de manera profundísima): El *Banquete del hombre rico* de Pitati y *La Piedad* de Tiziano. «Ambos son especialmente llamativos por sus colores, la índole de un sol resplandeciente de los colores de Pitati, mientras que el cuadro de Tiziano tiene sombras crepusculares, de modo que a Semrau le recuerda a Rembrandt» (loc. cit.).

la *Fiesta del hombre rico* (que aparece en el Baedeker 1868 212 con un asterisco) de Bonifazio Veronese o Veneziano, conocido como Pitati, representa el pasaje del Evangelio de Lucas sobre la parábola del rico y Lázaro (Lc 16 19–31), mediante una composición también de intenso cromatismo y de gran profundidad. Por el contrario, la *Piedad* de Tiziano es una composición en la que destaca la figura luminosa del crucificado, por un lado, y las estatuas de Moisés y la sibila del Helesponto, por otro, que son unas imágenes casi fosforescentes, en una composición tenebrosa.

La importancia del elemento cromático en Benjamin ya ha sido destacada por algunos autores (Brüggemann 2007; Caygill 1997; Pinotti 2014). Pero el hilo que sigue este artículo no es el de la fenomenología de la ex-

perencia estética en la que se disuelve la distinción cartesiana de sujeto y objeto; porque ese hilo conduce en dos direcciones bien conocidas: o a la noción fenomenológica de vivencia o a la crítica materialista de la distinción de sujeto y objeto (en el sentido, por ejemplo, de los epilégonos dialécticos de Adorno 2003 741 y ss.). No se trata de ninguno de estos dos caminos. Se podría afirmar que el joven Benjamin expone una fenomenología estética, en el que la obra «cautiva», «capta», cuando es minuciosamente «considerada» de determinada manera, y ello permite que la percepción pueda aprehender una «sombra decadencia», «la índole de un sol resplandeciente» o las «sombras crepusculares». Pero estos juicios ya se formulan desde una capacidad perceptiva ampliada que podríamos asociar con una cierta fantasía. Es ella la que permite concebir que «las imágenes parecen los productos de alguna misteriosa descomposición que emerge de las paredes».

Antes de pasar al epígrafe siguiente, hay que insistir en que esta «fenomenología estética» en ciernes parte para el joven Benjamin de la contraposición entre la obra que contempla (sea un original o una copia, como las de Villa Carlota) y las reproducciones que aparecen en las guías o en los libros de historia del arte, aludidos en la referencia a Semrau del último pasaje citado de Benjamin, pero como se trata aquí no finaliza en esta contraposición. A continuación se exponen las hipótesis sobre estas referencias.

Al hablar de Semrau, tal vez Benjamin se refería a la guía *Venecia*, que publicó Max Semrau a principios del siglo XX, una guía Baedeker que incluía 138 fotos, planos e ilustraciones, en sus 332 pp (Cf. Semrau 1905). El aparato crítico de WBGs relaciona este libro con la descripción que ofrece Benjamin de S. Maria Maggiore (WBGs VI 780).

Pero también es posible que la referencia a Semrau se deba entender como una alusión al libro *Esbozo fundamental de la Historia del Arte*, una obra originalmente redactada por Wilhelm Lübke y publicada en 1860. A comienzos de los años 90, después de una decena de ediciones y poco antes de la muerte de Lübke, fue ampliada por Friedrich Haack y Max Semrau, quien se encargó de la nueva edición (la 11ª, de 1892). De hecho, en el cuaderno con el diario de viaje de Benjamin aparece también una referencia a Lübke a propósito del pórtico de la Basilica dei Frari de Venecia (donde, por cierto, estaba el cenotafio de Canova): «Cuando ya la teníamos [la fachada de la iglesia, a la vista], seguimos con atención las pequeñas enseñanzas que Lübke da sobre el pórtico...» (loc. cit.). Las ediciones del libro de Lübke y Semrau incluían

muchos grabados de las obras de arte. En la primera edición del libro de Lübke mencionado se incluían 349 xilografías, cifra que aumentó a 368 ya en la segunda (cf. Lübke 1864 ix), y a 403 en la edición de 1868. En la edición de 1905 se recogen 488 ilustraciones, ya muchas de ellas fotografías.

El friso de Thorwaldsen de Villa Carlotta es comentado en la obra de Lübke, Haack y Semrau citada, aunque parece ser que no dispone de reproducciones. Hay unas fotografías en el volumen XIII de las *John Stoddard's Lectures*, una obra dedicada a Lago di Como (Stoddard 1901 parte 15), que no podemos descartar que Benjamin pudiera hojear en su hotel.

En el caso de *La última cena* de Leonardo, que Benjamin visitó apresuradamente en Milán, la obra de Lübke apenas reproduce un grabado (número 301 en Lübke III 1864 549), que solo presenta en detalle tres figuras, las que corresponden a Judas Iscariote, Simón o Pedro y Juan. Pero ese grabado no permite apreciar ni la composición global. La fotografía que recoge la edición posterior (imagen número 236 en Lübke 1907 248) se reproduce en la siguiente imagen 1.



Figura 1 (Lübke 1907)

Adviértase qué lejos está la reproducción de lo que había escrito Benjamin en su diario y que ya se ha citado: «Su sombría decadencia es cautivadora. Las imágenes parecen los productos de alguna misteriosa descomposición que emerge de las paredes». Nada de eso se encuentra en esta fotografía.

De las obras de Tintoretto, el *Esbozo fundamental de la Historia del Arte* sólo recoge un grabado (Lübke 1864 609), que titula «figura alegórica», y que es un dibujo de la pintura *Baco y Ariadna* de 1578. Y sobre Tiziano, aparecen tres xilografías (que corresponden a *El martirio de San Pedro de Verona*, *Madonna y Niño con cuatro santos*, *Venus y el laudista*, Lübke 1864 601, 603, 605), reproducciones que obviamente no hacen justicia al cromatismo o a la profundidad de los cuadros de la escuela veneciana.

Naturalmente, no se deben sobrevalorar estos apuntes juveniles de Benjamin donde encontramos una rudimentaria fenomenología de la experiencia estética que apunta al tema de la fantasía. Se trata más bien de seguir este hilo para indagar en el método del autor, tal como se formuló en aquellos fragmentos de *La Obra de los Pasajes*. Es conocido que, tiempo después, Benjamin dio expresión filosófica a la relación entre el original y la copia en su escrito *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en algunos de cuyos pasajes parecen resonar las experiencias del primer viaje a Italia. Por ejemplo: «Incluso en la reproducción sumamente perfecta falta *un algo*: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia única en el lugar en el que se encuentra» (WBGSI 437; en la 3ª versión, id. 475)⁵. Pero las reflexiones sobre la autenticidad de este conocido texto no se deben interpretar de manera metafísica, en el sentido que Adorno criticó como «jerga de la autenticidad» (Adorno 2003 413 y ss.). Según la interpretación desplegada aquí, Benjamin está alejado de ello. El argumento de Benjamin se refiere en definitiva a un efecto sensorial que, despertando la fantasía (como se ha comentado en el epígrafe 2), se convierte en efecto ético (como se explicará en el epígrafe 3). Pero ¿cómo transitar entre lo sensorial y lo ético?

3 · El efecto ético del color

3 · 1 · La falta de un lenguaje infantil

Como se ha dicho, el efecto no solo sensorial, sino ético del color aparece relacionado con el tema metodológico de los niños en los escritos sobre los

⁵ También aquí hay que puntualizar la traducción castellana habitual (Benjamin 1989), que habla de existencia «irrepetible». El alemán *einmalig* es más bien lo que acaece una vez, la existencia única.

libros infantiles. El tema de la infancia aparece en uno de los primeros ensayos literarios de Benjamin, su reseña, publicada en 1921 pero redactada en 1917, de *El idiota* de Dostoyevski. En las consideraciones finales escribe:

Éste es el gran lamento de Dostoyevski en este libro: El naufragio del movimiento de la juventud [...] el poeta de este libro reconoce en el niño la única salvación para los jóvenes y su país. [...] La infancia herida es el sufrimiento de esta juventud [...]. Dostoyevski deja claro una y otra vez que sólo en el espíritu del niño puede surgir el noble desarrollo de la vida humana. El habla del pueblo de Dostoyevski está desintegrada, por así decirlo, por la falta de un lenguaje infantil [...]. Al faltar la naturaleza y la infancia, la humanidad sólo puede alcanzarse mediante una autodestrucción catastrófica. (WBGS II 240, cf. Witte 2004 25)

¿A qué se refiere Benjamin con el «lenguaje infantil», cuya ausencia produce efectos tan adversos?

Pues bien, en los textos sobre los libros infantiles que se comentarán a continuación se relaciona el hilo argumental que procede de la relación de la obra de arte original y su reproducción, marcado por el elemento del color que apunta al tema de la fantasía, como se ha explicado, con este asunto del lenguaje infantil y su índole ética, que ya se alude en la reseña de Dostoyevski. Incluso se podría pensar en el tipo de relación de iluminación mutua que Benjamin denominó *constelación*.

Aunque excede el tema de este artículo, es preciso mencionar la coincidencia casi coetánea del interés por el tema del lenguaje infantil de Benjamin con la preocupación de Wittgenstein, lo que le llevó a redactar un vocabulario (Wittgenstein 1926) y en definitiva a poner en cuestión lo que había formulado en el *Tractatus logico-philosophicus*.

3 · 2 · El color y los sueños infantiles

En 1924, un año crucial en la vida de Benjamin, en el que vuelve a Italia, conoce a Asja Lâcis en Capri y viaja por Nápoles, Roma y Florencia, lo que sin duda le tuvo que hacer rememorar el periplo que había seguido doce años antes.

Escribe entonces una reseña del libro de Karl Hobrecker *Viejos libros infantiles olvidados*⁶, publicado ese mismo año en Berlín. En la reseña, Benjamin afirma que el período que más interesa al autor son los libros infantiles de las décadas de los cuarenta, los cincuenta y los sesenta del siglo XX, editados en Berlín, que ilustró el dibujante Theodor Hosemann y sus colaboradores. Recordarlos, escribe Benjamin, ha de causar placer a todo berlinés nativo, como era él mismo⁷: En estos libros, «para la visión infantil, se alumbra en sus xilografías en blanco y negro un mundo propio. [...] La imagen coloreada hunde oníricamente la fantasía infantil en sí misma. La xilografía en blanco y negro, la sobria representación prosaica, la saca fuera de sí» (WBGs III 20)⁸.

En el niño, la fantasía queda ensimismada por la imagen coloreada a la manera de un sueño. El color, que permitía advertir la autenticidad de la obra de arte y ser captado (cautivado) por ella, que alentaba la fantasía, permite un entrar en sí infantil que se ha de vincular con aquel lenguaje de efectos éticos. Se comienza a esbozar aquí la clave para interpretar aquellos fragmentos metodológicos.

3 · 3 · El color y el lenguaje infantil

Dos años después de aquella reseña, Benjamin vuelve sobre el mismo tema en el comienzo de su artículo «Panorama del libro infantil» (WBGs IV 609 y ss.), en el que alude al cuento de Hans Christian Andersen «Los cisnes salvajes», un relato casi propio de Borges donde aparece un libro fantástico. En esta larga cita del comienzo del texto se puede apreciar la relación entre el color y el lenguaje infantil.

⁶ La traducción castellana (Benjamin 1974) prescinde de «olvidados» en el título.

⁷ No parece casual que Benjamin comentara la impresión que le había producido el libro de Hobrecker con G. Scholem, que también era berlinés, en una epístola de 16 de septiembre de 1924 (cf. Benjamin et al. 1994 250-251). Los prologistas de la correspondencia entre Gretel Karplus, de casada, Gretel Adorno y también berlinese, y Benjamin indican que el origen berlinés y, por ello, un cierto talante común, alentó una confianza mutua, clandestina, frente al resto del grupo procedente de Fráncfort, como Adorno o Horkheimer (cf. Adorno [Gretel] y Benjamin 2005).

⁸ La traducción castellana de este pasaje es deficiente (cf. Benjamin 1974 52). Tal vez se haya recurrido a alguna intermedia.

En una historia de Andersen se menciona un libro de imágenes que había sido comprado «por la mitad del reino». En él todo estaba vivo. «Los pájaros cantaban, las personas salían del libro y hablaban». Pero cuando la princesa daba vuelta la hoja «volvían a entrar de un salto para que no hubiera desorden». Delicado e impreciso, como tantas cosas que él escribió, también esta pequeña ficción yerra precisamente en aquello de lo que se trata aquí. No es que las cosas emerjan desde las páginas para el niño que las contempla, sino que éste mismo entra en ellas, como celaje que se nutre del polícromo esplendor de ese mundo de imágenes. (WBGs IV 609)

El celaje es el conjunto de nubes y también el recurso pictórico para indicar el tiempo; es decir, aquella «patria de nubes» ya mencionada que se alimenta del esplendor polícromo del mundo de imágenes que es el libro. El nombre clásico de las imágenes de los libros medievales, *iluminación*, resulta válido aquí y cobra todo su sentido benjaminiano. El fragmento continúa:

Ante su libro iluminado, practica el arte de los taoístas consumados: vence la falsa pared de la superficie y, por entre tejidos de color y bastidores abigarrados, sale a un escenario donde vive el cuento. Hoa, el chino «colorear», es tanto como kua, «colgar»: se cuelgan cinco colores en las cosas. Los colores «se disponen», dice el alemán. En ese mundo permeable, adornado de colores, donde todo cambia de lugar a cada paso, el niño es recibido como actor. Con el ropaje de todos los colores que recoge al leer y contemplar, se interna en una mascarada. Participa en ella al leer –porque también las palabras intervienen en ese baile de máscaras en el que se encuentra, del que forman parte y donde revolotean como sonoros copos de nieve. (loc. cit.)

Algunas palabras de este texto merecen comentario. Por ejemplo, el «colgar» podría ser también «estar suspendido»; al hablar de «leer y contemplar», Benjamin usa el mismo verbo que anteriormente empleó para la

observación minuciosa de los cuadros. No hemos podido aclarar la referencia al chino de Benjamin más allá de averiguar que el antiguo carácter para colgar (垂), que en chino moderno se pronunciaría /chuí/ i que los traductores automáticos trasladan como «vertical», presenta una considerable diversidad de pronunciación, por ejemplo: /ʒ(h)we/ en el han oriental y /d(h)waj/ en el han occidental; y suponemos que este /d(h)waj/ estaría más próximo al /hoa/ que menciona Benjamin⁹ Es, probablemente, la verticalidad lo que vincula el verbo colgar con la índole de los colores en las superficies, por ejemplo, en las pinturas de las casas, muy significativa en la cultura china.

Ciertamente, el breve cuento de Andersen mencionado está pleno de referencias cromáticas (la hoja verde, amapolas rojas, jugo marrón de la nuez, la nube negra, etc.) y, además, se contrapone en él «un libro ilustrado comprado por la mitad del reino» (al que se refiere la cita de Benjamin) con un «himnario», un libro de cánticos, supuestamente religioso. Pero atendamos al comentario de Benjamin.

El «polícromo esplendor de ese mundo de imágenes», el de los libros infantiles, ya había aparecido en el viaje juvenil a Italia. Entonces, las guías de viaje, con sus grabados o sus fotografías, eran como las xilografías en blanco y negro, que sacaban al niño fuera de sí; pero la imagen coloreada producía un ensimismamiento en la fantasía, un onírico hundirse en sí hasta aquella patria de nubes en la que sobrevuelan las palabras. El libro de imágenes y el himnario religioso del cuento de Andersen operan efectos contrarios, y precisamente esa dualidad alcanza rango metodológico cuando se contrapone el «método dialéctico» de la fantasía y aquel otro ejecutado dentro de la ideología del progreso. Por ello la reiterada referencia metódica a la infancia en los fragmentos copiados al principio y el texto ya mencionado: «Un color puro es el medio de la fantasía, la patria de nubes del niño juguetero [...]. De ello depende su efecto “sensorial-ético”, que Goethe apprehendió en el sentido del romanticismo». Y prosigue después de una larga cita de Goethe:

Porque su magia no depende de la cosa coloreada, ni del mero color muerto, sino de la apariencia cromática, del resplandor colorido, del rayo de color. Hacia el final de su panorama, la vista recae en el libro infantil sobre un peñasco cubierto de flores, al

9 Para la etimología de los términos chinos, véase el portal starlingdb.org

estilo biedermeier. Apoyado contra una diosa de color celeste, se recuesta allí el poeta de las manos melodiosas. A su lado, un niño alado anota lo que la musa le ofrece. Un arpa y un laúd se esparcen alrededor. Los enanos, en el seno de la montaña, tocan la flauta y el violín. Y el sol se pone en el cielo. Así pintó una vez Lyser el paisaje, en cuyo fuego multicolor se refleja en los ojos y las mejillas de los niños inclinados sobre los libros. (WBGs IV 614-15)

Véase la ilustración de Lyser mencionada (imagen 2).



Figura 2 (Grimm 1837)

Como indica Brüggemann (2006 126, también cf. 2007): «El cromatismo de las ilustraciones infantiles (...) aparece como un “orden artístico”,

que por ello resulta “paradisiaco”, porque en él el mundo se descubre “cromáticamente en el estado de la identidad, de la inocencia, de la armonía” [WBGs VI 111 s.], y por tanto no en el de la disociación, del conocimiento y de la desintegración».

Por último, hay que recordar que el mismo Benjamin compiló libros infantiles como parte de su investigación y, en la misma línea, debemos entender su ensayo sobre *Infancia en Berlín hacia 1900* y en particular, el epígrafe sobre los colores (WBGs IV 263): «En el cielo, con una joya, en un libro, me perdía en los colores. Los niños son su presa allá por donde van» (*loc. cit.*). En este sentido, coincidimos con Andrade (2021), en que este texto es una exploración sobre la experiencia, como se ha glosado aquí, más que un relato autobiográfico.

4 · El último *Viaggio in Italia*

En este epígrafe se cierra el círculo porque el último viaje de Benjamin, el que le condujo a una pensión de Port-bou donde se suicidó, fue también en cierto sentido un viaje a Italia, o mejor un *Viaggio in Italia*. El último libro, las memorias de Retz, se funden en su testimonio con un acceso a lo onírico donde parecen recogerse todos los hilos trenzados en este artículo.

El título, *Viaggio in Italia*, rememora la película de Roberto Rossellini (1954), que fue hábilmente *recreada* por Abbas Kiarostami en su película *Copie conforme* (2010). La estructura *escheriana* de este film, en la que cada una de las dos partes parece dar razón de la ficción de la otra, como las manos que se dibujan una a otra, anuda las dos líneas en las que se desarrollan los argumentos del director iraní: la muerte y la formación, precisamente a partir del tema de la obra de arte y sus copias. De ahí el oxímoron del título: la copia *conforme* o *certificada* que es, por ello, «auténtica». Tal vez no haya mejor ilustración fílmica de la filosofía de Benjamin (e incluso de la peculiar relación con Gretel Karplus) que esta película del director iraní. Pero además, y aquí cerramos el círculo del artículo, los últimos textos de Benjamin suponen también, como explicaremos, un viaje (en este caso, un retorno) simbólico a Italia.

El epistolario con Gretel Karplus, ya mencionado, permite conocer este postrer período. Hasta su suicidio en 1940, Benjamin dio cuenta en sus

cartas a *Felizitas* de sus dificultades y sus viajes. Ella le prestó un apoyo continuado y le transmitió sus preocupaciones y sus esperanzas. Gretel organizó la biblioteca que Benjamin dejó en Alemania, le hizo envíos de cuadernos para notas y cartas, le mecanografió manuscritos e intercedió por él ante Theodor W. Adorno, con el que contraería matrimonio después, y ante el sempiterno director del Instituto de Investigación Social, Horkheimer, que fueron los principales valedores del ensayista en este período. Ambos, que comparten una cierta propensión melancólica, se sinceran sobre el valor de esa relación secreta en medio de sus dificultades y enjuiciaron sin tapujos a las personas con las que trataron, entre ellas el nutrido grupo de intelectuales con los que se relacionaron: Brecht, Scholem, Tillich, Kracauer, Eisler, Bloch, Lazarsfeld, Löwenthal, Sohn-Rethel, etc., así como, naturalmente, a los dirigentes del Instituto de Investigación Social.

Las últimas cartas que intercambiaron *Felizitas*, ya en su exilio en Estados Unidos huyendo de la persecución a los judíos, como preludio de la Shoah, y Benjamin, que dirigió sus cartas desde París, el campo de trabajo de Nevers y Lourdes, reflejan bien el drama que viven. Por ejemplo, el 31 de mayo de 1939, Gretel habla de la exposición en Nueva York del Gernika de Picasso; el 7 de julio le cuenta que Horkheimer, también en el exilio, ha concluido un ensayo sobre el fascismo; el 15 del mismo mes escribe: «Dos meses y medio y nos volveremos a ver». El pronóstico, claro está, falla. El 1 de septiembre las tropas alemanas invadieron Polonia. El 9 de ese mes *Felizitas* le escribió, a propósito de la guerra que había comenzado, expresando su incertidumbre ante el futuro. Benjamin tuvo que posponer su viaje. Se concentró en sus obras, el libro de los *Pasajes* y el estudio sobre Baudelaire, así como el opúsculo con las tesis de filosofía de la historia, y en nuevos proyectos que no llegó a desarrollar, como una comparación entre Rousseau y Gide. El 8 de julio de 1940 recibió la última carta de *Felizitas* que le llenó de una alegría. El 19 de julio, Benjamin remitió la última carta que hemos conservado de ese intercambio epistolar desde Lourdes. Pretendía atravesar España para embarcar desde Portugal a los Estados Unidos. Después de cruzar clandestinamente los Pirineos, la policía española le cerró el paso en Portbou. En un pequeño hotel se suicidó la noche del 26 al 27 de septiembre. Inmediatamente fue enterrado.

En la última carta a *Felizitas* y para darle una idea de su situación, le describe lo que lleva en la maleta: sólo una máscara de gas y los efectos de

aseo. Únicamente acarrea un libro: las *Memorias* del cardenal de Retz. No es fácil determinar qué edición del libro del cardenal escogió para su último viaje, pero representa un simbólico retorno a Italia.

Hacia 1675, Jean-François-Paul de Gondi (1614-1679), cardenal de Retz, comenzó a redactar unas memorias que ocuparon miles de páginas. A causa de ello, todas las ediciones desde la de 1717 se dispusieron en varios volúmenes, de dos a seis según los casos. Por ello, es probable que el libro que acompañaba a Benjamin en su paso por los Pirineos fuera la selección de fragmentos publicada en 1913 y que fue reeditada en 1928 como *Mémoires. Meilleurs pages*.

¿Por qué Benjamin, un especialista de la literatura francesa del siglo XIX y XX, eligió para su último viaje aquel libro de un eclesiástico intrigante del XVII? Gondi, activo en las revueltas de la Fronde, también sufrió la animadversión del déspota (Luis XIV), el encarcelamiento, la huida y el exilio. De hecho, se escapó de la prisión en Belle Île (Bretaña) en septiembre de 1654 y llegó a su refugio en Roma ochenta días después, atravesando la Península Ibérica (por cierto, el 14 de octubre embarcó en Vinaròs, donde fue obsequiado con pasteles remitidos por el arzobispado valenciano) rumbo a Palma.

Hay tres razones, que no resultan incompatibles. La primera la expone en una epístola a Hannah Arendt que redacta en francés¹⁰ desde Lourdes el 8 de julio de 1940. Se alegra de que ella también lea al cardenal de Retz y añade que el estilo del eclesiástico «está dando forma al mío» (WBBBr I 859). La segunda es una cierta identificación biográfica (al menos en lo que respecta a la vida errante y escondida) que también recoge en la epístola a Hannah Arendt mencionada, citando el juicio de La Rochefoucauld sobre el cardenal: «Su pereza lo sostuvo con gloria, durante varios años, en la oscuridad de una vida errante y escondida» (WBBBr I 860). La tercera razón es precisamente el exilio en Italia, un regreso imaginado, que a Benjamin le tenía que rememorar necesariamente los dos viajes anteriores comentados en este artículo. Y esto hay que vincularlo con un sueño del que da cuenta a *Felizitas* en la larga

10 Es posible que Benjamin tuviera que redactar en francés para que sus cartas pasaran censura en el campo de concentración. Hanna Arendt le escribe en inglés, porque Benjamin se ha puesto a estudiar esta lengua. En el caso de la carta a Gretel Karplus, Benjamin explica que hay una razón complementaria para escribir la epístola en francés, a saber, que en esa lengua pronunció la frase del sueño a la que se refiere.

carta del 12 de octubre de 1939 desde el campo de concentración de Nevers, que se extracta aquí y que merecería un análisis más detallado y en el que también aparecen elementos cromáticos:

Tuve esta noche sobre la paja un sueño de tal belleza que no puedo resistir la tentación de contártelo [...] Es uno de los sueños que tengo quizás cada cinco años y que están bordados en torno al motivo «leer» [...] Lo que vi fue una tela que estaba cubierta de imágenes y de las cuales, los únicos elementos gráficos que pude distinguir eran las partes superiores de la letra d¹¹. Las líneas cónicas revelaron una aspiración extrema hacia la espiritualidad. [...] Eso fue lo único que pude «leer»; el resto ofrecía patrones confusos de olas y nubes. [...] Se trataba de convertir un poema en un pañuelo. (WBBr I 828-830)

Y le advierte a Gretel: «Teddie [Theodor W. Adorno] recordará el papel que jugó este motivo [el del sueño] en mis reflexiones sobre el conocimiento».

5 · Conclusiones

Axel Honneth (2007 13), refiriéndose a la *Crítica de la violencia* de Benjamin, afirma (inspirándose en Margarete Kohlenbach) que su pretensión es identificar «formaciones culturales que en su autorreferencialidad reflexiva se asemejen a Dios por su sustracción soberana a toda finalidad». Pero no se trata de una identificación de formaciones ajenas a la razón instrumental (en el sentido que podemos encontrar en Adorno referencias a la música contemporánea o al arte de vanguardia), sino que aquellas «formaciones» resultan «cautivadoras», es decir, podemos ensimismarnos en ellas, recordando la experiencia de estar arrebujados en las faldas maternas. Esto es lo que aporta la visión de los colores como un «fenómeno originario» (Brüggemann 2007 210), pero no a la manera de una fenomenología de la experiencia, sino como algo casi onírico que reclama una activación de la fantasía y que, en defini-

¹¹ Sobre el significado de esta *d* hay que apuntar dos cosas. En el sueño, Benjamin es guiado por el *docteur Dausse*, que había cuidado de él durante un episodio de malaria. Pero él mismo firma como *Detlef* las cartas que remite a Gretel Karplus.

tiva, no solo establece un orden sensorial, sino también ético. Por eso, los colores de la infancia o los sueños resultan elementos de las «reflexiones sobre el conocimiento» que cobran valor metodológico y a ello se refieren los fragmentos de *La Obra de los Pasajes* citados.

La última correspondencia de Benjamin, aquí solo apuntada, y el trabajo de compilador de libros infantiles, merecerían un análisis más detallado, en la línea de lo expuesto aquí, que se ha de dejar para otra ocasión.

6 • Referencias

- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
- [WBGS I] Band I: Abhandlungen. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. 1974.
- [WBGS II] Band II: Aufsätze, Essays, Vorträge. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. 1977.
- [WBGS III] Band III: Kritiken und Rezensionen. Ed. Hella Tiedemann-Bartels. 1972.
- [WBGS IV] Band IV: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Ed. Tillman Rexroth. 1972.
- [WBGS V] Band V: Das Passagen-Werk. Ed. Rolf Tiedemann. 1982.
- [WBGS VI] Band VI: Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. 1985.
- [WBB I] Briefe I. Ed. Gershorn Scholem y Theodor W. Adorno. 1978.
- Adorno, Theodor W.: «Jargon der Eigentlichkeit», en: *Gesammelte Schriften* in 20 Bänden. Vol. VI: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W.: «Dialektische Epilegomena», en: *Gesammelte Schriften* in 20 Bänden. Vol. X.2: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Gretel y Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1930-1940*, ed. Christoph Godden y Henri Lonicer Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2005.
- Andrade, María M.: «Hacia un nuevo modelo de experiencia en Infancia en Berlín hacia 1900», *Aisthesis*, 69 (2021): 367-379.

- Baedeker, Karl: *Italien. Handbuch für Reisende. Erster Theil: Ober-Italien bis Livorno, Florenz, Ancona und die Insel Corsica*. Coblenza: Baedeker, 1868.
- Benjamin, Walter: *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1989.
- Benjamin, Walter: *Escritos autobiográficos*. Madrid: Alianza, 1996.
- Brüggemann, Heinz: «Fragmente zur Ästhetik, Phantasie und Farbe» (2006), en Lindner (ed.): *Benjamin Handbuch. Leben. Werk. Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2006: 124-133.
- Brüggemann, Heinz: *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*. Wurzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Caygill, Howard: *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. Londres: Routledge, 1997.
- Grimm, Albert Ludwig: *Lina's Märchenbuch*. 2ª ed. GrimmaVerlag von Julius Moritz Gebhardt, 1837.
- Honneth, Axel: «Eine geschichtsphilosophische Rettung der Sakralen. Zu Benjamin "Kritik der Gewalt"», en Id.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2007: 112-156.
- Jørnæs, Bjarne: «Thorvaldsen's "Triumph of Alexander" in the Palazzo del Quirinale», en Patrick Kragelund, Bertel Thorvaldsen, Mogens Nykjær (eds.): *Thorvaldsen: l'ambiente, l'influsso, il mito*. Roma: L'Erma di Breschneider, 1991: 35-42.
- Lübke, Wilhelm: *Grundriss der Kunstgeschichte*. 2ª ed., ampl. Stuttgart: Ebner & Seubert 1864.
- Lübke, Wilhelm: *Grundriss der Kunstgeschichte*. 11ª ed., ampl. Esslingen A. N. Paul Neff Verlag, 1907.
- Pinotti, Andrea: «The Painter through the Fourth Wall of China: Benjamin and the Threshold of the Image», *Benjamin-Studien* 3 (2014): 133-149.
- Schneider, Manfred: «Aufzeichnungen», en Lindner (ed.): *Benjamin Handbuch. Leben. Werk. Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2006: 663-679.
- Semrau, Max: *Venedig*. Berlín; Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, reed. 2005.
- Stoddard, John L.: *Lake Como*. Norwood: Norwood Press, 1901.

Witte, Bernd: *Walter Benjamin*. Hamburgo: Rowohlt, 8ª ed. 2004.

Wittgenstein, Ludwig: *Wörterbuch für Volks- und Bürgerschulen*. Viena: Hölder, Pichler, Tempsky, 1926.

La genealogía dialógica de la razón. Una interpretación contemporánea del pensamiento de Martin Buber.

The dialogic genealogy of reason. A contemporary reading of Martin Buber's thought.

Luis María Sancho Pérez¹

Universitat de València, España

Recibido 12 noviembre 2024 • Aceptado 8 abril 2025

Resumen

El filósofo y teólogo judío alemán Martin Buber es mayormente conocido por su descubrimiento de la categoría esencial de la relación, que en su mundo conceptual fundamenta la realidad. El presente artículo pretende poner de manifiesto una propiedad del pensamiento de Buber que suele pasar desapercibida: su carácter genealógico. Esta propiedad cobra relevancia desde el actual debate filosófico sobre la cuestión de la genealogía de la razón, y revela una potencialidad desconocida del pensamiento buberiano. A través de una lectura sistemática de determinados pasajes de “Yo y Tú”, se desvela que la genealogía de la relación buberiana es también una genealogía de la razón –esto es, una descripción del

Abstract

The Jewish-German philosopher and theologian Martin Buber is mainly known for his discovery of the essential category of relation, which, in his conceptual world, founds the whole of reality. This article has the goal of highlighting an attribute of Buber's thought, which is normally ignored: its genealogical character. This attribute gains relevance considering today's philosophical debate about the question of the genealogy of reason, and it reveals an unknown potentiality in Buberian thought. Through a detailed reading of “I and Thou”, it becomes clear that Buber's genealogy of relation is, too, a genealogy of reason –meaning, a description of the emergence of reason through the guide

1. luisanp3@alumni.uv.es

surgimiento de la razón a través del hilo conductor del diálogo- y una descripción de la razón humana como esencialmente corporal y dialógica.

Palabras clave: Martin Buber; Filosofía de diálogo; Razón; Genealogía; relación.

idea of dialogue-, and an understanding of human reason as essentially corporal and dialogical.

Keywords: Martin Buber; Philosophy of dialogue; Reason; Genealogy; Relation.

1 • Introducción

A lo largo de toda su obra, el pensador judío Martin Buber pone un énfasis extraordinario en la idea de que el ser humano debe actuar, para ser plenamente humano, para entrar en relación, *mit dem ganzen Wesen*, con todo el ser. Esa totalidad del ser que debe ser puesta en juego se manifiesta en la decisión, —expresión de la libertad humana en medio del intercambio misterioso entre palabra divina y respuesta humana— y en la entrada en relación con la naturaleza, con el hombre y con las realidades espirituales; al mismo tiempo, y crucialmente, esa totalidad del ser es condición fundamental para el filósofo que desea estudiar al hombre, hacer antropología filosófica: no puede quedarse con un aspecto de lo humano, sino que debe tomarlo por completo (Buber 2018 229ss).

Todo este énfasis de Buber en la totalidad del ser, sin embargo, en pocas ocasiones se pone en contacto con la facultad intelectual, reflexiva, con la inteligencia. Con otras palabras: Buber pone gran peso a lo largo de su obra en la categoría del hombre completo, total, pero no tanto en relacionar esta totalidad con la razón.

En este artículo trato de ofrecer una interpretación del pensamiento de Buber que lo comprenda como una genealogía de la razón, equiparable a las ofrecidas por Jürgen Habermas o Friedrich Nietzsche y tratadas ampliamente por el profesor Jesús Conill (2019; 2021). En su última obra, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Conill toma ocasión de la última gran obra de Jürgen Habermas (2019), “También una historia de la filosofía”, para analizar el tratamiento genealógico que el filósofo de Düsseldorf realiza del pensamiento filosófico, y reivindicar la figura de Nietzsche. Según Conill,

Habermas ha tratado de reconstruir la idea de razón, llegando a una idea de razón comunicativa, situada, intersubjetiva, pero ha pasado por alto una aportación de gran relevancia, como es la nietzscheana, en la comprensión de esa razón comunicativa.

La finalidad de este artículo es mostrar que, en la configuración de este concepto de razón, la propuesta dialógica de Martin Buber debe ser también tomada en consideración. En efecto, el pensador judío propone en diversos puntos de su obra una genealogía de la razón, no sólo rastreando su origen en el individuo (ontogénesis) y en la especie (filogénesis), sino también elaborando, como realiza Habermas, un recorrido histórico a través de las diversas antropologías filosóficas, y una crítica de éstas desde el punto de vista del principio dialógico. Este segundo aspecto más analítico puede encontrarse especialmente en su obra *Das Problem des Menschen* (Buber 2018 221-312), pero no será reseñado aquí, por razones de espacio.

El artículo procede de la siguiente manera. En primer lugar, expongo como punto de partida las afirmaciones que el propio Buber realiza acerca de la facultad intelectual en relación con el cuerpo. En un segundo paso, ofrezco la exposición que realiza el autor sobre el surgimiento de la relación como categoría en la especie humana (filogénesis) y en el individuo humano (ontogénesis). En tercer lugar, aclaro diversos posibles malentendidos y explico el sentido concreto en el que, a mi juicio, puede hablarse de “genealogía de la razón” en Martin Buber.

2 · Punto de partida.

La palabra ya no es acogida, no construye ni ordena ya lo humano. Al espíritu se le niega la participación en las almas, y se retrae, se desliga de la unidad de la vida, huye a su torreón, el torreón del cerebro. Hasta entonces, el hombre pensaba con todo el cuerpo, incluso con las yemas de los dedos. A partir de entonces, piensa sólo con el cerebro.” (Buber 2018 305).²

² Todas las citas de Martin Buber ofrecidas aquí son traducción propia del original alemán.

Quizás sea esta expresión de Buber el punto de conexión más obvio con la interpretación que pretendo proponer aquí de su pensamiento como una genealogía de la razón.

En este sentido, se debe decir claramente que, aunque Buber sí busca ofrecer una genealogía de la relación, esta genealogía no es identificada como una genealogía de la razón en sentido estricto.

Y, sin embargo, dos extremos resultan totalmente claros: por un lado, para Buber la acción “con todo el ser” implica una unidad de todas las facultades humanas, también de la razón (*Íbid.* 530), en torno a la realidad metafísica y metapsíquica del encuentro. El ser humano ha perdido una determinada capacidad de ejercitar la razón, en tanto que antes pensaba “con todo el cuerpo”, y ahora sólo con el cerebro; por otro lado, Buber sí ofrece en distintos puntos de su obra una explicación tanto filogenética como ontogenética del principio dialógico. Teniendo en cuenta estos dos factores, parece evidente que la genealogía del principio dialógico de Buber es, al mismo tiempo, una genealogía de la razón.

Pero seamos más concretos. De lo que Buber sí habla en diferentes ocasiones es del surgimiento, a partir de la relación, del Yo, de la conciencia reflexiva y de la conceptualización del mundo. Esto es lo que, en su propia terminología, denomina *Eswelt*, “el mundo del Ello” (Buber 2019a 39ss). Buber sostiene que el Yo-Ello es una degeneración de la situación original del hombre, que era la de la relación. Esta objetivación, este Yo-Ello, es equiparable al ejercicio de la razón en un sentido reflexivo, consciente, de creación y reflexión sobre los conceptos. Según Buber, el origen de este ejercicio reflexivo de la razón se haya en el diálogo.

Como bien señala Conill (2021), toda genealogía debe seguir un hilo conductor. El hilo conductor que guía a Buber es el diálogo. A partir de esta categoría esencial (como lo es para Nietzsche la de cuerpo) todo lo demás cobra sentido, unidad, explicación. Y, como el hilo conductor se identifica en cierto sentido con lo conducido, la categoría de diálogo ofrece necesariamente un concepto de ser humano. Para Buber resulta claro que todo en el ser humano es diálogo (por tanto, también la razón), y a partir de este hilo conductor reconstruye la génesis del diálogo y, con ello, la génesis de la razón humana. Pero no podemos olvidar que “razón humana” aquí, significa “ser humano”: cuando Buber dice que el hombre no piensa con el cerebro, sino

con todo el cuerpo, lo que está realizando es una ampliación del concepto de razón para englobar el ser completo del hombre, de manera similar a como lo hace también Nietzsche (Conill 2019 29-42).

Martin Buber nunca entendió su planteamiento como una genealogía de la razón, y por tanto mucho de lo que se expresa aquí es una interpretación personal del autor, una aplicación de sus categorías para continuar pensando a partir de los caminos que él abrió. Se trata, a mi juicio, de una de sus aplicaciones más fructíferas.

3 · Genealogía de la relación.

“En el principio es la relación: como categoría del ser, como disposición, forma comprensiva, modelo del alma; el apriori de la relación; el Tú innato” (Buber 2019a 54).

En el principio está la relación. Esta es la afirmación, paráfrasis crítica del bello inicio del Evangelio de Juan³, en la que Buber condensa el tratamiento genealógico del principio dialógico, y de aquí se debe partir para interpretar su pensamiento como una genealogía de la razón. En una frase fundamental de *Antwort*, la respuesta de Buber a sus críticos en el tomo de la *Library of Living Philosophers*, el autor deja claro que, en el pasaje de *Ich und Du* en el que se trata del origen de la relación en el hombre primitivo, y que comienza con la expresión *im Anfang* (en el principio), esta expresión está empleada “en un sentido muy concretamente filogenético” (Buber 2018 484).

³ En sus escritos bíblicos, Buber afirma no compartir la visión cristiana según la cual la palabra *es* (como escribe san Juan), sino que opina, en clave hebrea, que la palabra *acaece*. Esa puede ser la razón por la que reescribe aquí la frase, sustituyendo “palabra” por “relación”. Considero más fundamentado considerar esta frase una paráfrasis de Juan que afirmar que lo parafraseado por Buber es el *beréshit* (en el principio) con el que comienza la Biblia, ya que ahí se emplea específicamente el verbo *bara'*, crear, y el sujeto *Eliahim*, mientras que en esta frase no se está remitiendo directamente a un sujeto creador, sino a una esencia metafísica de la realidad. Por otra parte, la referencia a ideas cristianas en *Ich und Du* es habitual, y especialmente la reflexión acerca del Evangelio de san Juan, lo cual lleva a pensar que de lo que aquí se trata es de una paráfrasis crítica de dicho Evangelio. Buber 2019b 84-85; Buber 2019a 77; 88.

La relación, sostiene Buber, es algo innato, inherente al hombre, una disposición hacia el mundo, una forma que nos señala cómo comprendemos la realidad, y un modelo del alma. Pero, además, es un *apriori*, un algo constitutivo de toda realidad. A partir de esta convicción, Buber describe el origen del diálogo en la especie humana y en el ser humano como individuo. Comencemos por el primero (Buber 2019a 49–51).

Para comprender la presencia total de la relación en la vida de la especie humana, Buber parte de la vida de los pueblos primitivos, que nos ha llegado hasta la actualidad en aquellos pueblos tribales actualmente existentes (como los zulúes, o los habitantes de Tierra de Fuego) que han mantenido en sus idiomas algo de lo que los ha caracterizado desde el principio. Estos pueblos emplean todavía hoy unas peculiares perífrasis verbales (*Satzwörter*), que son expresión de una totalidad de relación. En esas perífrasis verbales que hoy podemos encontrar en los lenguajes de esos pueblos, lo que nosotros expresamos con adverbios como “cerca”, o “lejos”, se expresa con situaciones de relación. Buber pone como ejemplo una palabra de siete sílabas de la lengua de los indígenas de Tierra de Fuego, que en nuestros idiomas expresa una situación en la que dos personas se miran, ambas sabiendo que alguien debe realizar una determinada acción, pero esperando a que la otra actúe primero (*Ibid.* 49).

Para Buber —y este es el núcleo de su genealogía—, las relaciones, los conceptos, y las concepciones de personas y de cosas provienen de concepciones de procesos de relación (*Beziehungsvorgänge*: la experiencia de algo que está frente a mí) y de estados de relación (*Beziehungszustände*: la vida con algo que está frente a mí, sin ser yo).

La relación que estaba en el principio nos habla de una *unidad original del hombre con la naturaleza*. En esta unidad original el hombre está *reliefhaft*, con relieve, introducido, mezclado, indistinto con la propia naturaleza.

Buber trae aquí a colación el concepto de *Mana*, propio de los pueblos primitivos, que ve relacionado con la *Dynamis*, *Charis* de los papiros mágicos griegos y de las epístolas de san Pablo. El *Mana* es, en nuestro lenguaje (extraño al de los primitivos) una fuerza suprasensorial y sobrenatural. Pero Buber recuerda que para los primitivos no tiene sentido decir que algo era sobrenatural, pues hablar con los muertos o los dioses, y recibir su fuerza, su acción (su *Mana*) era lo más natural. El propio hecho de entender lo no

sensible como evidente le debería parecer absurdo al hombre primitivo, pues para él lo no sensible y lo sensible no se distinguían en absoluto (*Ibid.*).

Los fenómenos de la naturaleza, y también los difuntos, eran experimentados por el hombre como algo totalmente natural, y dejaban en él una imagen que recorría y agitaba todo el cuerpo (*Leib durchströmendes Erregungsbild*). La luna se acercaba al hombre corporalmente, y él conservaba de la acción de ella una excitación, una experiencia, pero no la experiencia objetivada sobre la que se reflexiona, sino el contacto momentáneo con el Tú. La acción de la luna, los astros, o los muertos, no eran para él algo experimentable (*erfahrbar*), sino únicamente padecido (*erlitten*): “La causalidad de su imagen del mundo no es un *continuum*, sino un relampagueo siempre nuevo, una salida y un efecto actuante de la fuerza⁴, un movimiento volcánico sin contexto” (*Íbid.* 50).

Al hombre primitivo le marca la vida lo que toca su cuerpo y produce una imagen que le excita, un *Erregungsbild*. Y el *Mana* es precisamente lo actuante (*Wirkende*), la fuerza que hace que esas apariciones le afecten a él. El *Mana* está por todas partes, y aparece individualmente en cada experiencia. La imagen del mundo del hombre primitivo es mágica, pero la magia no es lo que constituye su mundo, sino que es una derivación, una apropiación (por parte, por ejemplo, de un chamán que guarda la fuerza del *Mana* en una piedra mágica) de esa fuerza principal de relación.

Tras describir de esta forma la situación originaria del hombre primitivo, Buber se centra en el misterioso paso de esa situación originaria a la situación del hombre que conocemos hoy en día, paso que podemos identificar con el momento del origen de la razón.

En este proceso, lo que Buber deja claro es que lo que realiza el paso de una situación a otra no es la conciencia del yo, sino el cuerpo. La conciencia del yo no está presente en ninguno de los instintos primitivos, como el instinto de conservación, el de conocimiento y el de creación, sino que es el cuerpo quien posee esos impulsos. Es importante reparar en lo que afirma

⁴ La expresión alemana *Sichhinwirken der Kraft* resulta de muy difícil traducción al castellano. *Sich hinwirken* significa aproximadamente “implicarse en una acción, de forma extendida en el tiempo, para provocar un efecto en otro ser” (entrada en el diccionario alemán: *hinwirken* ► *Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft* ► Duden consultado el 4/04/2025).

Buber en relación con esto: “ni siquiera en la función primitiva de conocimiento se halla ni rastro de un *cognosco ergo sum*, aunque sea en forma ingenua, ni de un sujeto experimentador, aunque sea en una concepción infantil” (*Ibid.* 51).

Nuevamente, volvemos a encontrarnos aquí con una referencia a la razón humana. No hay sujeto cognoscente en el estado primigenio del ser humano, no hay un “Yo” en sentido reflexivo. Todo sucede en una interacción del cuerpo con la naturaleza, en una realidad de procesos y estados de relación, de la cual la humanidad primitiva nos ha legado el concepto, para nosotros enigmático, de *Mana*, una fuerza natural, un poder actuante de los elementos externos en mi cuerpo.

Entonces, según el planteamiento de Buber, ¿cómo surge el “Yo” ?:

El Yo hace aparición de forma elemental a partir de la separación de las vivencias prístinas, de las palabras primitivas Yo-actuando-sobre-Tú, y Tú-actuando-sobre-Yo, después de la substantivación, de la hipóstasis del participio (*Id.*).

La última expresión de esta frase puede resultar extraña. Con “hipóstasis del participio” (*Hypostasierung des Partizips*), Buber se está refiriendo a la objetivación de lo que actúa sobre el cuerpo.⁵ Esta *hipóstasis* de la que habla aquí nuestro autor no debe ser identificada con el concepto teológico cristiano relativo a la Trinidad, sino con el significado más cotidiano, que está más relacionado con la concreción material de algo en principio inasible.⁶ El Participio I *wirkend* (actuando, actuante), queda objetivado como algo cerrado, convirtiéndose en sustantivo, en objeto.

De todo lo que ha experimentado en esos procesos de relación (*Beziehungsvorgänge*) y en esas situaciones de relación (*Beziehungszustände*), el

⁵ Aunque en castellano, el participio es la forma no personal del verbo que designa una acción acabada o una cualidad del sustantivo, con este término (Partizip I), se designa en alemán la forma no personal que en castellano se denomina gerundio (<https://www.duden.de/rechtschreibung/Partizip>). Entrada del diccionario alemán consultada el 23/1/23.

⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <https://dle.rae.es/hip%C3%B3stasis> [Consultado 23/1/23].

hombre se queda con lo más necesario para la supervivencia y para el conocimiento, y ese *Mana* que ha causado la impresión, la *Erregungsbild*, eso que es actuante, la fuerza, se independiza, toma cuerpo propio, se objetiviza. El Tú cambiante (la luna, el muerto, etc.) se hace irrelevante, en tanto que deja de importar quién ha causado la imagen, para pasar a importar lo que ha recibido con ella, pues es lo que al cuerpo le es útil para la supervivencia. Y, como un tercero, aparece el Yo, el compañero que no cambia, lo que no es ni mi cuerpo ni aquello que le ha estimulado, lo que ha entrado en relación con el Tú sin ser el Tú.

Cuando una idea de aquello con lo que se ha relacionado surge, permanece esta idea, olvidándose la relación. El Tú se convierte en Ello, y el Yo se hace fuerte. El Yo, por tanto, surge tras un proceso de substantivación, de destrucción de las vivencias prístinas (*Urerlebnisse*).

Así se presenta en la historia espiritual del hombre primitivo la diferencia entre Yo-Tú y Yo-Ello. En el estado de relación primitivo que Buber contempla como la situación primigenia del hombre, el hombre percibe su Yo, pero sin ser consciente de él. En el acontecimiento que fundamenta el surgimiento del Ello, que Buber define como un desprendimiento (*Abgehobenheit*) del cuerpo respecto de su entorno, el Yo no está todavía presente, pero este acontecimiento hará posible su aparición posterior.

En el momento primitivo en que vive en relación actuante con la naturaleza, el cuerpo se vivencia como portador de las sensaciones, distinto de lo que las provoca, pero esta distinción se mantiene en la pura coexistencia (*reines Nebeneinander*) del cuerpo con esas sensaciones, es decir, sin que haya una conciencia reflexiva de esta distinción, sin que pueda aparecer el Yo. Cuando el Yo de la relación se hace consciente de sí y comienza a objetivar, utilizar, se topa con el hecho de este *desprendimiento* (*Abgehobenheit*) del cuerpo de su entorno, y despierta la conciencia del yo. Entonces puede darse el acto consciente, el primer pronunciamiento del Yo-Ello. El hombre puede decir, por primera vez: yo soy este cuerpo, yo soy portador de estas sensaciones, y el entorno es mi objeto. Es decir: no es que el Yo desprenda el cuerpo de su entorno, sino que el cuerpo se desprende de su entorno en un movimiento inconsciente, en un distanciamiento irreflexivo, y después se hace consciente, en el Yo, de sí mismo.

El hombre, pues, pronuncia la palabra fundamental Yo-Tú antes de conocerse a sí mismo como yo, y pronuncia la palabra Yo-Ello posteriormente a tal descubrimiento. La palabra fundamental Yo-Tú no se ha formado uniendo “yo” y “tú”, sino que es previa al Yo (*vorichhaft*). Por el contrario, la palabra fundamental Yo-Ello sí se ha formado uniendo “yo” y “ello”, porque es posterior al surgimiento del Yo.

El hecho que Buber ha querido dejar claro con esta exposición filogenética es que la realidad espiritual de las palabras fundamentales procede de una realidad natural. La palabra fundamental Yo-Tú procede de la ligazón natural (*naturhafte Verbundenheit*), la palabra fundamental Yo-Ello procede de la desunión natural (*naturhafte Abgehobenheit*, el desprendimiento del cuerpo de su entorno). Esto se advierte en retazos de la vida de los pueblos primitivos, pero resulta más evidente si nos centramos en la génesis del diálogo en el ser humano, es decir, si nos fijamos en el niño humano y su desarrollo: es preciso abordar también la ontogénesis del diálogo (*Ibid.* 52-56).

Para ello, Buber comienza tratando de la vida prenatal del niño, la cual es pura ligazón natural, pura actuación recíproca corporal entre dos seres, pura indivisión entre la madre y el bebé. El horizonte vital del ser que es llevado está inscrito de forma única en el ser de quien lo lleva. Pero al mismo tiempo no lo está. No está únicamente en el seno de su madre, pues la unión es tan radical, tan cósmica (*welthaft*⁷), que da sentido al dicho judío según el cual el hombre conoce el universo antes de nacer, y lo olvida en el parto.

Esta unión permanece en el niño como un deseo oculto, misterioso. No como una especie de nostalgia por volver atrás, sino como un deseo de encontrar una verdadera relación:

No es como si su nostalgia se dirigiera hacia una vuelta hacia atrás, como suponen aquellos que ven en el espíritu un parásito de la naturaleza, en tanto que lo confunden con su intelecto: el

⁷ La palabra no se encuentra recogida en el diccionario alemán oficial, probablemente por ser un arcaísmo. En el diccionario de los hermanos Grimm se le da la acepción, entre otras, de “cósmico”. Cf. „welthaft“, en: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Erstbearbeitung (1854–1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/welthaft>> , consultado el 23/1/23.

espíritu es más bien [...] el florecimiento de la naturaleza. Y la nostalgia del niño se dirige hacia la unión cósmica del ser que ha partido hacia el espíritu con su verdadero Tú (*Ibid.* 53).

El niño no nacido no sólo descansa en el seno de su madre, sino que, como todo ser en formación, descansa en el mundo prístino, previo a toda forma, a toda separación. Es el mundo de la ligazón natural, en el que Buber también había situado al hombre tribal primitivo. Desde esta vida primigenia, el niño se desprende y va hacia la vida personal, pero no de un solo golpe, sino progresivamente. El niño cambia poco a poco la ligazón natural con el mundo por una ligazón espiritual, esto es, por una relación. Ha salido del caos (el seno de la madre) a la Creación, pero esta aún no tiene realidad para él, no es mundo. La Creación se le revela en el encuentro, y el niño va adquiriendo realidad, a través del poder recíproco del estar-frente-a (*Ge-genüber*). Igual que al hombre primitivo, todo se le presenta al niño como un relámpago, en un encuentro en el que recibe impresiones de un solo ser, en el que queda la imagen de lo vivido:

La condición de originaria del impulso de relación se muestra ya en el estadio más primario, más nebuloso. Antes de que nada concreto pueda ser percibido, las miradas irracionales [del niño] se lanzan hacia el espacio en penumbra, en busca de un Indeterminado; y en momentos en los que claramente no siente necesidad de alimentación, las pequeñas manos se lanzan al aire vacío, a todas luces buscando sin ningún objetivo, hacia un Indeterminado (*Ibid.* 54).

Y en cierto momento, la mirada del niño se posará en una mesa de la cocina, o sus pequeñas manos abrazarán un osito de peluche, y en el encuentro con estas realidades, con su actuación viviente sobre él, la relación con ellas, y no su objetivación, dejarán en él una impresión. Esta actuación viva y recíproca del niño, pongamos, con el osito de peluche, según Buber, sólo es viva y actuante en la “fantasía”. Sin embargo, este término es, para él, algo muy distinto de lo que comprendemos habitualmente. La fantasía

no es otra cosa que el impulso hacia la relación, el impulso de hacer de todo un Tú. El bebé balbuceará, pero algún día dirigirá sus balbuceos hacia otro ser, tratando de entrar en relación con él. Es indiferente ahora que el ser en cuestión entre o no en relación con él. Lo relevante es, para Buber, que, en el niño, lo primero que sucede es la búsqueda de entrada en relación con lo que tiene enfrente, y después su objetivación.

Esta relación del niño es una muda pre-figura del auténtico decir-Tú. Y, nuevamente aquí, de la misma manera que en el individuo de las tribus originarias, aclara Buber que la objetivación, el llegar-a-ser-cosa (*Dingwerden*) es un producto ulterior, que surge de la separación de las vivencias originarias, de los compañeros que estuvieron unidos. El llegar-a-ser-cosa sucede para el hombre *wie das Ichwerden*: de la misma forma que el llegar-a-ser-yo. El llegar-a-ser-cosa de los seres con los que el niño todavía bebé va entrando en relación es una degeneración de las vivencias originarias, y de la misma forma su llegar a ser consciente de sí mismo. *Dingwerden* (llegar a ser cosa) e *Ichwerden* (llegar a ser yo) son dos acontecimientos paralelos. En otras palabras: el surgimiento del Ello es contemporáneo al surgimiento del Yo.

Aquí es donde aporta Buber las categorías del *apriori* de la relación, y del Tú innato. La relación es un *apriori*, es decir, una realidad prístina, primigenia, que penetra todo lo existente. La expresión se encuentra en muy pocos lugares de la obra del autor, y es aquí cuando aparece por primera vez, al hablar de la génesis del diálogo. En cuanto a la categoría del Tú innato, se refiere al impulso interior al hombre de entrar en relación, de convertirlo todo en un Tú. Las relaciones concretas son realizaciones del Tú innato; el hecho de que el Tú sea percibido como tal, acogido en su exclusividad e interpelado, se debe al *apriori* de la relación (*Ibid.* 54).

En el niño, tanto en el impulso de contacto táctil o visual como en el impulso de fabricación se manifiesta el Tú innato desde muy temprano. En el impulso de contacto, en tanto que busca cada vez más la reciprocidad; en el impulso de fabricación, en tanto que el niño tenderá a “personalizar” los objetos que cree y con los que juegue, a entrar con ellos en una peculiar conversación.

El desarrollo del niño depende en gran medida del desarrollo en él de ese anhelo hacia el Tú, de la plenitud de ese anhelo o de su decepción. Y sólo puede comprenderse este impulso hacia la relación, según Buber, si se tiene

en cuenta su origen cósmico-metacósmico, que reside en una salida desde el mundo prístino y pre-figurado de la unidad. De esa unidad (que en el niño se manifiesta en el seno de su madre pero que, como se ha mencionado, es realmente mayor) ha salido el individuo, pero sólo *körperlich*, aún no *leiblich*. Con esto, Buber distingue entre un cuerpo como *Körper*, mera materialidad, y *Leib*, cuerpo humano, carne. La diferencia entre ambos radica en que el segundo es un desarrollo del primero, a través de las relaciones en las que va entrando, desarrollo en el que se desarrolla también el ser entero. En este sentido cabe recordar ahora las experiencias de relación del hombre primitivo con el mundo natural, que provocaban en él, como he mencionado antes, un *Leib durchströmendes Erregungsbild*, una imagen de estímulo que recorre todo el cuerpo. Estas experiencias de relación prístinas, naturales, incluso salvajes, son las que el bebé va teniendo con el mundo, con las realidades que le salen al encuentro, hasta que, en cierto momento, surge el Yo:

El hombre llega a ser Yo al contacto con el Tú. Lo que me sale al encuentro viene y desaparece, los acontecimientos de relación se condensan y dispersan, y entretanto se hace cada vez más clara la conciencia del compañero que no cambia, la conciencia del Yo (...); sólo a partir del recuerdo de la relación, mediante los sueños, la figuración o el pensamiento, según el tipo de hombre, aporta este hombre el núcleo que se manifestó poderosamente en el Tú, y aunaba todas sus cualidades: la sustancia (*Ibid.* 55-56).

Esta célebre tesis de Buber (el hombre llega a ser Yo al contacto con el Tú) ha sido contemplada desde muchos puntos de vista. Desde un punto de vista genealógico como el que pretendo proponer aquí, significa que la razón humana surge del encuentro, del diálogo, y es a su vez diálogo. La conciencia del Yo, el pensamiento, la objetivación y la reflexión, todo ello surge en el niño humano a partir de la separación de sí mismo de la relación prístina con los seres. El hombre llega a ser Yo en contacto con el Tú. La razón no es sino contacto con ese Tú que me viene al encuentro, y consecuencia del mismo.

A continuación, trataré de concretar con mayor precisión por qué hablo de una genealogía de la razón en el pensamiento de Buber, y en qué sentido.

4 · Pensar con las yemas de los dedos.

En el libro *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre), Buber se refiere también a la etapa de desarrollo del niño en la que este ya tiene lenguaje, pero aún no tiene autoconciencia, ni ha recibido la carga conceptual propia del adulto:

Y de pronto el niño empieza a contar cosas. Cuenta algo, luego calla, de pronto vuelve a hablar. ¿Cómo narra el niño aquello que narra? No puede calificarse más que así: míticamente. El niño narra exactamente de la misma forma que el hombre primitivo narra sus mitos, que son unidad indisoluble de sueño y vigilia, de experiencia y ‘fantasía’ (¿no es acaso la fantasía en su origen un tipo de experiencia?) (Buber 2018 300).

En esta cita se reúnen ambas genealogías del diálogo, la filogenética y la ontogenética. El niño y el hombre primitivo viven en una relación prístina con la realidad, en virtud del *apriori* de la relación, y del Tú innato que llevan en sí.

Un punto que puede resultar oscuro de toda esta explicación de Buber, al menos terminológicamente, es el siguiente. En diferentes ocasiones, Buber habla de “surgimiento del yo”, para referirse al surgimiento de la autoconciencia, es decir, al surgimiento de la *conciencia* del yo, no propiamente del Yo. Pero, entonces, ¿no hay también un “yo” en el momento originario? Y, además, ¿no supone el doble principio distancia-relación, que Buber había situado en el origen del hombre, como connatural a él, ya una cierta objetivación? Ambas preguntas se resuelven conjuntamente.

Este punto ya resultó conflictivo en vida del autor, y diferentes autores le plantearon sus críticas. En sus escritos aclaratorios (*Antwort y Philosophical Interrogations*⁸), Buber respondió sobre esta cuestión a Nathan Rotens-

⁸ Estos escritos están hoy recogidos en el tomo 12 de la *Martin Buber Werkausgabe*, que es la obra empleada y referenciada aquí. Ahí también pueden encontrarse las preguntas dirigidas a Buber por parte de Lévinas en el libro *Philosophical Interrogations*.

treich y a Emmanuel Lévinas. Ambos (y de manera similar lo entendió Sánchez Meca (1984 173-175) vieron una cierta contradicción en el tratamiento buberiano del origen de la autoconciencia en *Ich und Du*, tal y como lo he expuesto aquí, y las tesis de *Urdistanz und Beziehung* (Distancia y relación; Buber 2019a 197-208), según las cuales el hombre distancia por naturaleza lo existente, lo convierte en mundo, para de esta forma entrar en relación con él (Rotenstreich 1967 109-112).

Al primero de los críticos, Buber (2018 472-475) respondió que el distanciamiento fundamental o *Urdistanzierung* es una cualidad peculiar del hombre, es presupuesto para la relación. El hombre es el ser vivo para el cual los demás seres no son parte de él, sino que existen por ellos mismos. En el acto de entrar en relación, primero el hombre contempla el ser ajeno como ajeno, no como reflejo de sí mismo. Y esto es propio del ser humano (lo que lo hace hombre): ver lo otro como otro, y entonces poder situarlo como su Tú, y también como su Ello. Pero este distanciamiento, este acto de *Urdistanzierung* no es un fruto de un proceso reflexivo de un sujeto cognoscente, sino de todo el ser. Recordemos lo expuesto anteriormente: es el cuerpo (*Leib*, o sea, cuerpo en relación) el que se *sabe* separado de la naturaleza y al mismo tiempo inmerso en una pura relación con ella. El distanciamiento fundamental es un *Urakt*, un acto prístino, primigenio. Es correcto, continúa Buber, decir que surge un Yo distinto de cada palabra fundamental, pero no es correcto decir que el Yo sea un sí-mismo (*Selbst*) derivado del centro interior existencial que anida en la reflexión. El Yo que surge de la distancia fundamental (el acto de la *Urdistanzierung*) es consciente de sí, pero no se convierte a sí mismo en objeto. En este contexto afirma Buber (*Ibid.* 473): “La sutil distinción entre la primera autoconciencia, la que es como un relámpago, y la segunda, la «elaborada», es de una importancia capital.”

Existen, por tanto, según Buber, dos tipos de autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). En el primer estadio de lo humano, el Yo es como una esfera alrededor del centro, pero no se convierte en el centro. El hombre es consciente de sí, pero como un relámpago, en una autoconciencia que no se hace a sí misma un objeto. La reflexión, que hace surgir la segunda autoconciencia, arroja luz sobre esa esfera, pero no es el fenómeno prístino del hombre, no se encuentra en el origen, en el primer momento humano, que está regido por el doble principio distancia-relación, por el distanciamiento no reflexivo por

parte del cuerpo de la naturaleza a su alrededor. Con otras palabras, el hombre ya comprende el mundo como mundo previamente a su reflexión sobre el propio mundo, y ya se conoce a sí mismo, pero no como lo hará después, de forma reflexiva, volviendo sobre sí.

En *Philosophical Interrogations*, Buber responde a Lévinas sobre lo mismo (Buber 2018 539-543). Este, según Buber, confunde la distancia fundamental y la relación propiamente dicha. El “entre” pertenece a la esfera del Yo-Tú, el distanciamiento fundamental o *Urdistanz* es el presupuesto antropológico para el origen de la dualidad de las *dos* palabras fundamentales, tanto Yo-Tú como Yo-Ello. Es indudable, sostiene Buber, que hay una continuidad entre el Yo que se separa de otro en la *Urdistanz*, y el Yo que se dirige a él en la relación, y que esta continuidad es llamada generalmente autoconciencia. Pero eso de ninguna manera significa que ese Yo esté aislado, sea independiente de cualquier Tú o Ello. Esto segundo (el Yo aislado) es identificable como esa segunda autoconciencia de la que Buber habla en su respuesta a Rotenstreich. El reconocimiento del otro como Tú no es consciente, no pertenece a un acto de consciencia, sino que es previo, pura realización del doble principio fundamental distancia-relación (Buber 2018 539-541).

La identificación por parte de Buber de dicho doble principio distancia-relación es un desarrollo posterior de lo que el propio autor había expuesto ya en *Ich und Du*, exposición que he empleado para la explicación de la genealogía de la relación en el epígrafe anterior. Con estas aclaraciones queda algo más claro el planteamiento de nuestro autor. En el momento primigenio, el de la vida natural del hombre primitivo, o el de la vida del niño en sus primeros años, se da plenamente también el distanciamiento de los otros seres, su comprensión como otro-que-yo y la entrada en relación con ellos, incluso también su inclusión en un mundo de objetos, pero todo esto no es todavía expresión de la reflexión consciente tal y como la encontramos en el segundo estadio. La vida del hombre con el mundo en este primer momento se desarrolla en un diálogo esencial: incluso cuando utiliza algo como instrumento lo hace de forma dialógica, entrando en relación con ello (grabándole una marca, por ejemplo (Buber 2019a 202-203). En su vida, no hay un *Dingwerden*, un hacerse-cosa del mundo: todo lo otro-que-él no es

meramente un objeto, un conjunto de características colocada bajo el signo de la sustancia, sino que es precisamente un otro, un *Gegenüber*.

Esto nos lleva directamente a la pregunta crucial: ¿en qué sentido podemos interpretar la genealogía de la relación como una genealogía de la razón? A mi juicio, esta interpretación es válida en dos sentidos.

En primer lugar, en el sentido en el que también Nietzsche halla el origen de la conceptualización y la conciencia en su creación por parte del cuerpo. Buber halla, de la misma forma, el origen de los conceptos, la reflexión, etc., en el acto de separación del cuerpo respecto de su entorno, y en la separación del Yo respecto del propio cuerpo, a través de la cual lo recibido en los contactos inmediatos se mantiene como contenido en la conciencia, en virtud del instinto de supervivencia, y poco a poco surge la conciencia del “compañero que no cambia”, el Yo (en el segundo sentido mencionado). A través de este proceso surge la reflexión, la segunda autoconciencia, la objetivación, la filosofía. El mundo que ya se percibía como un otro se percibe ahora como una cosa, como algo controlable. El mito se convierte en teoría, la experiencia del encuentro en concepto.

En segundo lugar, la genealogía de la relación buberiana puede entenderse también como una genealogía de la razón, en tanto que el propio concepto de razón también se amplía. Partiendo del análisis de Buber, se puede afirmar claramente que la razón es diálogo, y el diálogo es razón. En el estadio primitivo del ser humano, no es que se actúe de forma irracional, sino que se expresa una razón más completa, unificada, dialógica. En este estadio, se perciben cosas que no son comprensibles a través de los conceptos. Este es el sentido que hay que dar a las numerosas explicaciones que Buber realiza sobre lo complicado que es transmitir el principio dialógico en un lenguaje conceptual. Al principio de *Antwort*, Buber (2018 468) denomina el proceso de su filosofía como un “logificar lo supralógico” (*das Überlogische zu logisieren*). Además, en *Ich und Du* la relación es descrita como una “verdad suprarrazional, que engloba lo racional” (Buber 2019a 62), o como “la verdad que, siendo suprarrazonable, no va contra la razón, sino que la engloba” (*Ibid.* 66).

Se está hablando, por tanto, de una razón dialógica que, cuando el hombre vive en el diálogo (como vive en su origen, o como vive cuando entra en relación, en el mundo del Tú), es plenamente humana. De esta forma, el

concepto de razón queda ampliado. La razón no es la pura reflexión abstracta, monológica, sino la vida en el diálogo con la realidad. Esta vida en la relación es superracional, pues supera lo reflexivo y lo conceptual, pero al mismo tiempo lo engloba, pues es plenitud de la potencialidad humana, es una acción y pasión realizada por el hombre completo.

¿No se entiende ahora plenamente ya la frase de Buber con la que inicié el artículo? El hombre antes pensaba con todo el cuerpo, e incluso con las yemas de los dedos. Pero ahora el espíritu se ha visto acorralado, y sólo se piensa con el cerebro. La razón humana, el pensar humano, es un fenómeno de relación, un fenómeno de todo el ser que entra en relación, del ser que actúa totalmente, *mit dem ganzen Wesen*. Todos los procesos intelectuales tienen su origen en la pura relación del ser con el mundo, tal y como se encontraba en el acontecimiento primitivo de relación (*im primitiven Beziehungsereignis*), y al mismo tiempo son evolución desde él e impulso de vuelta hacia él.

La relación, ha afirmado Buber, es un *apriori*. Esto significa que penetra en toda realidad, se encuentra en el fondo de todo. Cuando Buber afirma que *antes* el hombre pensaba con todo el cuerpo, está afirmando que, en la vida dialógica de la que venimos metacósmicamente y a la que nos dirigimos como hacia un nuevo estadio por alcanzar, y en la que entramos cuando respondemos con todo el ser a nuestro Tú, la razón capta la realidad de forma dialógica, de forma plenamente humana. El concepto de razón queda ampliado al contacto con la situación dialógica prístina del hombre. Viviendo en el diálogo, pensamos con todo el cuerpo, porque todo nuestro cuerpo es diálogo, respuesta hacia el Tú, encuentro.

En este punto, es preciso insistir en una idea esencial: en el pensamiento bíblico, conocer no es otra cosa que estar y permanecer en un contacto corporal, físico, íntimo, con otra realidad. No es extraño que este conocimiento (con cuyo término en hebreo se designan en algunos lugares de la Biblia las relaciones sexuales (Buber 2018 323; 327; 447) provoque en el hombre primitivo la imagen que excita y recorre todo el cuerpo (*Leib durchströmendes Erregungsbild*). Y este conocimiento, que la filosofía en tantos casos, según Buber, ha relegado por irracional, resulta ser el verdadero *conocimiento* humano, lo verdaderamente razonable. Este conocimiento es la vida del hombre en el mundo del Tú, y es el conocimiento en el que el hombre

llega a comprender la *verdad*, verdad que es fidelidad, expresión fiel en la vida de lo recibido en el encuentro. Buber se desliga, por tanto, de la concepción de la verdad como contenido:

No puedes meter la verdad dentro de ti; [...] no puedes ni siquiera asirla, porque no es un objeto. Y, pese a todo, existe un tomar-parte en el ser de la verdad inaccesible, para aquel que la haga vida. Existe una relación real de la persona humana completa hacia la verdad inapropiada e inapropiable, y se realiza en primer lugar en la verificación en la vida (Buber 2019a 159).

5 · A modo de conclusión.

Para Buber, en el origen del ser humano está la relación, el diálogo, el encuentro. La situación originaria del ser humano es una situación de relación, y un proceso de relación. Los pueblos primitivos, los humanos que vivieron en una época que se pierde en la noche de los tiempos, vivían inmersos en una relación con la naturaleza, en la que no distinguían entre visible e invisible, de la que recibían contacto corporal directo y momentáneo, una imagen que recorría el cuerpo. En un momento dado de la evolución humana, esta situación se descompone, el hombre empieza a ser consciente de sí mismo y de su cuerpo. Entonces surge el Yo y la razón como fuerza reflexiva, autoconsciente, objetivadora. En cuanto al origen de la razón en cada individuo humano, es observable en cada niño, al que vemos, en los primeros años de su vida, alargar su mano y fijar su mirada en las cosas, tomando cada una como una realidad única, como un Tú, hasta que de pronto, en un momento dado, adquiere conciencia de ellas y de sí mismo. En ese momento aparece la razón, el (como lo formula Buber, en una sutil variación del *cogito* cartesiano) *cognosco ergo sum*, el sujeto experimentador consciente de sí mismo.

En el principio está la relación, y en contacto con el Tú llego yo a ser yo. El primer Yo, el viviente en el mundo de la relación, llega al segundo Yo tras la identificación de lo recibido en la relación (esa *Leib durchströmendes Erregungsbild*, imagen de estímulo que recorre todo el cuerpo) como algo poseído por mí, separado del Tú que la causó. *Dingwerden* significa *Ichwerden*.

La distancia fundamental se estanca (Friedman 2002 96-97), y se convierte en objetivación para el uso, el otro-frente-a-mí (*Gegenüber*) se convierte en cosa (*Ding*). Ahí surge la segunda autoconciencia, y el estado del hombre tal y como lo conocemos, el mundo del Yo-Ello. El hombre puede volver desde este estado a su origen o, mejor dicho, a vivir la unión (*Verbundenheit*) de una forma cósmica-metacósmica similar a la vivida en el origen, pero misteriosamente distinta, pues lo primigenio es irrecuperable. Puede avanzar hacia esa unión si vive en la relación, si desarrolla su existencia cada vez más como una vida en el mundo del Tú.

Por eso puede afirmar Buber que el encuentro es la vida verdadera (*wirkliches Leben*), o la entrada en la realidad (*Eintritt in die Wirklichkeit*). Porque nos devuelve al momento originario en el que nuestro ser-hombre se desarrollaba en su plenitud, como pura relación. Porque en nuestro origen está la relación, porque nuestra razón no es una potencia superior, sino todo nuestro ser que pugna por entrar en diálogo con el Tú, que sólo así comprende y *conoce* la realidad. Porque, en palabras de Hölderlin (2013 134-135), “somos una conversación”.

Somos una conversación. El diálogo es un *apriori* de la realidad, y el impulso de relación es una cualidad innata del hombre. Para Buber, no se puede prescindir para conocer al hombre de la relación, pues lo esencial humano es, precisamente, el diálogo, que atraviesa toda la realidad y por tanto también al hombre, y de lo cual todo lo demás es consecuencia.

A través de esta genealogía, Buber amplía el concepto de razón, llevándolo mucho más allá del *cognosco ergo sum*, aportando una noción dialógica de razón, en el que todo lo humano se comprende como salida hacia un Tú, en el que el hombre piensa con todo el cuerpo, y *conoce* verdaderamente, porque todo el cuerpo es diálogo, porque toda realidad es diálogo.

6 · Bibliografía

Buber, Martin, Losch, Andreas y Mendes-Flohr, Paul, eds. *Martin Buber Werkausgabe – Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

- Buber, Martin, Noor, Ashraf y Schreck, Kerstin, eds. *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018.
- Buber, Martin y Wiese, Christian, ed. *Martin Buber Werkausgabe – Band 13: Schriften zur biblischen Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.
- Conill Sancho, Jesús. *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.
- Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos 2021
- Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. London-New York: Taylor & Francis Group, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Hölderlin, Friedrich. *Cánticos (Gesänge)*, trad. Jesús Munárriz. Ed. Anacleto Ferrer. Madrid: Ediciones Hiperión SL, 2013.
- Rotenstreich, Nathan. "The Right and the Limitations of Buber's Dialogical Thought". *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, eds. Friedman, Maurice y Schilpp, Paul Arthur. La Salle Illinois: Open Court, 1967. 97-132.
- Sánchez Meca, Diego. *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*. Barcelona: Herder, 1984.

De Joyce a Los Bridgerton: Modernismo, neobarroco y la sublimación de la forma en la post posmodernidad.

From Joyce to Bridgerton: Modernism, neo-baroque and the sublimation of form in post-modernity

Julia Montejo¹

Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Recibido 16 octubre 2024 • Aceptado 6 enero 2024

Resumen

La transición del modernismo al neobarroco visual ha transformado profundamente la relación entre forma y contenido en el arte y la cultura contemporánea. Este artículo analiza cómo las dinámicas de la sociedad de consumo han influido en esta evolución, adaptando las propuestas formalistas del modernismo a una estética accesible y emocionalmente resonante, pero potencialmente superficial. A través del ejemplo de *Los Bridgerton*, la serie de Netflix que combina elementos históricos y anacrónicos en un espectáculo visual exuberante, se exploran conceptos como el simulacro de Gilles Deleuze y la lógica del exceso descrita por Omar Calabrese que permiten comprender esta transformación cul-

Abstract

The transition from literary modernism to visual neobaroque has profoundly reshaped the relationship between form and content in contemporary art and culture. This article examines how the dynamics of consumer society have influenced this evolution, adapting modernist formalist approaches into an accessible and emotionally resonant yet potentially superficial aesthetic. Using Netflix's *Bridgerton* as a case study—a series that blends historical and anachronistic elements into an exuberant visual spectacle—this analysis explores how concepts such as Gilles Deleuze's simulacrum and Omar Calabrese's logic of excess illuminate this cultural transformation. Finally,

1. julia@juliamontejo.com

tural. Finalmente, se plantean interrogantes sobre si esta democratización de la forma enriquece o corrompe los valores originales de los productos culturales en un entorno dominado por el consumo masivo.

Palabras clave: Modernismo; neobarroco; simulacro; consumo masivo; estética contemporánea; Los Bridgerton; democratización cultural; cultura visual.

it raises questions about whether this democratization of form enriches or corrupts the original values of cultural products in a market-driven, mass-consumption environment.

Keywords: Modernism; neobaroque; simulacrum; mass consumption; contemporary aesthetics; Bridgerton; cultural democratization; visual culture.

1 • Introducción

En las últimas décadas, la relación entre forma y contenido en la cultura visual ha experimentado una transformación radical, un proceso que hunde sus raíces en las innovaciones estéticas del modernismo literario. A partir de las obras de James Joyce, Marcel Proust o Virginia Woolf, entre otros, el modernismo rompió con las convenciones narrativas tradicionales, proponiendo un enfoque en el que la forma misma adquirió un protagonismo inédito. La hipertrofia de la forma marcó un distanciamiento deliberado entre el autor y el lector, al exigir una participación activa e intelectual que transformaba la experiencia estética en un ejercicio de introspección formal más que en una conexión emocional inmediata. Estas innovaciones no solo redefinieron las expectativas artísticas de su tiempo, sino que también sentaron las bases para debates contemporáneos sobre el papel del arte en una sociedad saturada de estímulos visuales.

Sin embargo, los principios formales establecidos por el modernismo no se agotaron en su tiempo. Por el contrario, evolucionaron hacia nuevas manifestaciones culturales que han transformado las dinámicas entre autor, lector y espectador. En el siglo XXI, la cultura visual ha absorbido y transformado estas propuestas, adaptándolas a un público masivo que consume imágenes y narrativas con rapidez e inmediatez. Un caso paradigmático de esta continuidad transformada es *Los Bridgerton* (Netflix, 2020-), una serie que

ha capturado la atención global gracias a su exuberancia visual y su capacidad para ofrecer una experiencia estética placentera y accesible. En un contexto donde el entretenimiento masivo se caracteriza por el consumo rápido y superficial de imágenes, *Los Bridgerton* demuestra cómo la primacía de la forma se ha adaptado a las demandas de la era digital, democratizando los valores estéticos que alguna vez fueron privilegio de una élite cultural. Esta serie no solo ejemplifica la transición de la forma de la literatura a la pantalla, sino que también refleja cómo las narrativas visuales actuales integran elementos modernistas en un entorno de producción orientado al consumo masivo.

En este sentido, la estética de *Los Bridgerton* encuentra un marco teórico relevante en el concepto de “neobarroco” desarrollado por Omar Calabrese. Según el semiólogo, el neobarroco no es únicamente una referencia histórica, sino una categoría estética contemporánea que actualiza el espíritu del barroco clásico en un contexto de comunicación global y saturación visual. Si el barroco se caracterizaba por el movimiento y el dinamismo, la búsqueda de la emoción, el esplendor y la teatralidad, los contrastes y la tensión, el neobarroco se apropia de todas estas características y las adapta un mercado voraz de consumo masivo. Caracterizado por el exceso, la fragmentación y la inestabilidad, el neobarroco explora en *Los Bridgerton* su gusto por la ficción histórica que permea tanto la alta cultura como las creaciones destinadas al gran público. El estilo resultante produce una tensión entre las convenciones tradicionales y su transgresión, generando una complejidad que desborda las estructuras tradicionales de representación según recoge Calabrese en su obra *La era neobarroca* (1999). Este concepto del neobarroquismo, central en la estética contemporánea, permite comprender cómo las dinámicas visuales en series como *Los Bridgerton* responden a las expectativas de una audiencia global acostumbrada al despliegue sensorial inmediato.

Además, el análisis de *Los Bridgerton* ofrece una oportunidad para explorar cómo el concepto de simulacro, formulado por Gilles Deleuze, y la democratización de la estética visual contemporánea reformulan las prácticas culturales actuales. Según Deleuze, el simulacro no es una copia degradada del original, sino una figura que subvierte la distinción entre original y copia, generando nuevas formas de sentido (1989, pp. 253-257). Este concepto resulta clave para analizar de qué manera las dinámicas visuales de la serie responden a las expectativas de una audiencia global. La serie, con su

mezcla deliberada de anacronismos, inclusión de diversidad racial y nuevas interpretaciones estilísticas, se erige en un ejemplo de cómo la cultura visual actual fusiona lo histórico y lo contemporáneo, creando un universo autónomo que desafía la noción de autenticidad. Este enfoque, que prioriza la experiencia estética sobre la fidelidad del relato, redefine las dinámicas entre forma y contenido en el arte contemporáneo.

El objetivo de este artículo es trazar la conexión entre el modernismo literario y la cultura visual contemporánea a través del análisis de *Los Bridgerton*. Más allá de su éxito como producto de entretenimiento, la serie proporciona un caso de estudio ilustrativo de la evolución entre forma y contenido: desde la “hipertrofia de la forma” modernista hasta su democratización estética de la era digital. Examinaremos conceptos clave como la sublimación de la forma, el simulacro y elementos del neobarroquismo para ahondar en las dinámicas que reflejan y moldean las prácticas culturales actuales. En última instancia, este análisis busca comprender de qué manera la estética contemporánea se plantea como un legado inesperado, y quizás aberrante, del modernismo en una sociedad donde lo visual ha desplazado a lo narrativo como eje principal de la experiencia cultural, abriendo nuevas posibilidades para la innovación y el debate artístico en la era digital.

2 · De la sublimación de la forma modernista a la sublimación de la forma en el neobarroco

El modernismo literario, surgido a finales del siglo XIX y principios del XX, representó un cambio de paradigma en la forma de concebir el arte y la literatura. Este movimiento emergió en un contexto de industrialización acelerada, urbanización creciente y avances científicos que transformaron radicalmente la vida cotidiana. Las nuevas dinámicas provocaron una sensación de fragmentación y alienación en las sociedades modernas, y los artistas respondieron con una ruptura deliberada de las tradiciones narrativas en una búsqueda de formas que reflejaran la complejidad de la experiencia humana.

Hasta ese momento, la literatura había privilegiado la conexión emocional inmediata con el lector, una tradición que bebía del teatro griego,

donde la catarsis emocional era el eje de la experiencia escénica. Dramaturgos como Sófocles y Eurípides buscaban provocar una respuesta visceral a través de relatos diseñados para evocar miedo, compasión y purificación emocional. El éxito de la obra se basaba precisamente en esa habilidad del escritor para conmover. Esta conexión directa con el público se mantuvo durante siglos, alcanzando un punto culminante en las novelas del siglo XIX. Autores como Charles Dickens o Alejandro Dumas estructuraban sus relatos en torno a situaciones que apelaban directamente al sentir del lector. El sufrimiento, las pasiones, del tipo que fueran, o la redención son el tema principal en obras como en *Oliver Twist*, *Cuento de Navidad* o *El conde de Montecristo*.

El romanticismo amplificó esta aproximación, colocando la experiencia emocional y subjetiva en el centro del arte. Movimientos como el *Sturm und Drang* y autores como Lord Byron, Emily Brontë o Gertrudis Gómez de Avellaneda exploraron, con la idiosincrasia lógica de su cultura y educación, temas de amor, naturaleza y tragedia con una intensidad lírica que buscaba arrastrar al lector o la lectora hacia una manera de vivir con una intensidad que solo era posible a través del sentimiento. De esta manera de interpretar los sentimientos y emociones surge la idea del genio romántico que evolucionará hacia el *poète maudit*, término acuñado por el poeta francés Paul Verlaine en su obra *Les Poètes maudits* (1884). Genios románticos y poetas malditos se beben el mundo arrastrados por sus pasiones, aunque esto les conduzca a la autodestrucción. Incluso las creadoras, para las que este modelo autoral era inasumible socialmente, encontraron una manera de demostrar en sus obras que la intensidad emocional no era sinónimo de debilidad sino una forma poderosa de vivir y crear. No obstante, como argumentan Gilbert y Gubar, esta reivindicación del sentir femenino fue patologizada y contenida en muchas narrativas románticas, donde la mujer apasionada era castigada con la locura o la muerte, encarnando el temor al caos emocional que la sociedad patriarcal proyectaba sobre la mujer creadora (1998).

La exaltación emocional que englobaba obra, y en muchos casos autor, comenzó a percibirse como excesiva, incluso melodramática y vulgar, generando un agotamiento en las formas tradicionales de narrar y abriendo la puerta a nuevas exploraciones artísticas. En ello influyó la mirada masculina sobre el mundo del sentimiento, que empezó a percibir la emotividad

exacerbada con “lo femenino”, como sostienen Sandra M. Gilbert y Susan Gubar en su ensayo *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX* (1998). Las autoras argumentan que estas representaciones de mujeres en la literatura romántica y victoriana no solo reflejaban una construcción patriarcal del “exceso emocional”, sino que también funcionaban como una forma de contener y patologizar la creatividad femenina, esa que anhelaba sentir y vivir intensamente fuera de la normatividad que se suponía por su género. Las figuras de mujeres “locas”, como Bertha Mason en *Jane Eyre*, encarnaban el temor al desbordamiento de las emociones, mientras que los personajes femeninos demasiado contenidos solían representar una idealización limitada por la mirada masculina. Lo sentimental en el arte se vinculó entonces a lo femenino y a lo melodramático, cosa que hasta entonces no había sucedido. De hecho, Karin Littau señala que, en la literatura premodernista, lo que se valoraba era precisamente el que proporcionaba “ocasiones para el sentimiento” (2008, p. 62), que genera lágrimas y estremecimientos, es decir respuestas físicas y emocionales en el lector.

El modernismo rompió con este modelo, alejándose de la conexión visceral y proponiendo una literatura que desafiaba al lector intelectualmente, obligándolo a salir de su zona de confort. En lugar de apelar a las emociones del lector, el modernismo literario dirigió su atención a la forma, transformándola en el eje central de la obra. Karin Littau explica que, en la literatura modernista, la forma dejó de ser “transparente para los actos de construcción de significado y de interpretación que el texto entraña para la conciencia” (2008, p. 50). Este cambio convirtió la forma en un problema en sí misma, exigiendo al lector un esfuerzo activo para desentrañar los significados y estructuras del texto.

James Joyce, en *Ulises* (1922), fragmenta la narrativa, combina múltiples estilos literarios y utiliza el monólogo interior para explorar las profundidades psicológicas de sus personajes. La trama, tradicionalmente el núcleo de la narrativa, se vuelve secundaria frente a la experimentación formal, obligando al lector a navegar por un texto repleto de referencias intertextuales y simbolismos. Roland Barthes describe esta transformación como el paso de los “textos de placer”, diseñados para satisfacer al lector, a los “textos de goce”, que lo desafían e implican en un proceso activo de interpretación (1980, p. 2).

Virginia Woolf, en novelas como *La señora Dalloway* (1925) y *Al faro* (1927), utiliza esta hipertrofia de la forma para explorar de la subjetividad. Abandonando las narrativas lineales, Woolf se centra en las percepciones internas de sus personajes, fragmentando el tiempo y el espacio narrativos. De esta manera, además de reflejar las complejidades del ser humano, desestabiliza la relación tradicional entre autor y lector.

El distanciamiento del lector fue una decisión deliberada por parte de los modernistas, quienes buscaban convertir la literatura en un laboratorio de exploración formal. Sin embargo, este alejamiento generó críticas. Muchas obras modernistas fueron acusadas de elitismo porque se dirigían a una audiencia reducida de lectores educados y excluían al público general.

En todo este proceso, hay que tener en cuenta la influencia de la Revolución Industrial y la posibilidad que abrió de producción masiva. El hecho de que los libros se convirtieran en productos mucho más fácilmente multiplicables para el consumo transformó profundamente la relación entre el autor, la obra y el lector. En sus orígenes, la creación literaria y artística estaba pensada para un público que se encontraba presente durante la lectura o la representación. El teatro clásico nunca se planteó para ser leído, sino para representarse frente a una audiencia que participaba colectivamente de la experiencia estética. De la misma manera, los recitados de poesía en las *soirées* románticas generaban un espacio de comunión emocional, donde el creador y los oyentes compartían el mismo momento y lugar. La creación era la manera de vehicular una relación entre el artista y el receptor. Sin embargo, la multiplicación de libros impresos facilitó que la recepción artística mayoritaria se convirtiera en un acto más individual y solitario, y en manos del receptor de manera individual. La lectura dejó de ser un evento social para convertirse en una actividad íntima, lo que influyó en la percepción que el propio autor tenía sobre su obra. Esta pasó a ser entendida como un artefacto autónomo (2008, p.123), capaz de trascender a su creador y adquirir significado propio al margen de su presencia. El nuevo escenario fomentó la experimentación con la forma, consolidando un tipo de literatura que jugaba con sus propios límites y cuya existencia solo era posible gracias a la producción masiva que hizo accesible el libro más allá de las élites culturales.

El legado del modernismo no se limitó a su época, sino que influyó profundamente en las estéticas contemporáneas. Aunque campan en con-

textos históricos y culturales diferentes, el modernismo y el neobarroco, tal como lo conceptualiza Omar Calabrese, comparten una preocupación por desafiar las estructuras tradicionales de representación, explorando los límites de la forma y reconfigurando la relación entre autor, obra y público. Sin embargo, mientras que el modernismo buscaba distanciar al lector mediante la complejidad intelectual, el neobarroco adapta estos principios con unos criterios de saturación visual y democratización estética, característica de la cultura contemporánea que ha venido propiciada por el fenómeno de la globalización.

Un punto de conexión clave entre el modernismo y el neobarroco es su relación con el concepto de fragmentación. En el modernismo, la fragmentación era una herramienta para explorar la subjetividad y la complejidad de la experiencia humana, como se observa en el flujo de conciencia de Virginia Woolf o en la narrativa polifónica de James Joyce. En el neobarroco, esta fragmentación se traduce en una estética visual que privilegia el detalle y el fragmento sobre la coherencia narrativa. Según Calabrese, “la obsesión por el detalle ya es una forma en sí misma de exceso [...] los fragmentos del pasado comienzan a ser ellos el nuevo material de la hipotética paleta del artista” (1999, p. 134).

El concepto de simulacro desarrollado por Gilles Deleuze ofrece también claves para entender cómo la fragmentación y la reconfiguración de las narrativas operan en el neobarroco. Deleuze describe el simulacro como una representación sin un original fijo, constituida por un juego de diferencias y repeticiones. En este sentido, el neobarroco no busca imitar una realidad externa, sino crear una realidad autónoma donde los elementos fragmentados adquieren nuevos significados a través de su interacción dentro del sistema. Este proceso enfatiza la capacidad del arte para desestabilizar las jerarquías tradicionales entre lo real y lo representado.

El exceso, otra característica central del neobarroco, también establece una continuidad y una tensión con el modernismo. En el modernismo, el exceso se manifestaba como una acumulación de significados que desbordaban las estructuras narrativas tradicionales. En el neobarroco, este exceso se traduce en una hiperestimulación sensorial que, según Calabrese, genera una “tensión entre los límites de un sistema y su transgresión, produciendo

una complejidad que desborda las estructuras tradicionales de representación” (1999, p. 83).

En este contexto, el neobarroco no solo continúa la exploración formal iniciada por los modernistas, sino que también la democratiza, adaptándola a las demandas de una cultura visual globalizada. Como señala Calabrese, esta estética no se limita a la alta cultura, sino que permea las producciones de masas, configurando un panorama donde los límites entre lo culto y lo popular se desdibujan (1999, Introducción).

Las siguientes secciones analizarán cómo esta conexión entre modernismo, neobarroco y el simulacro deleuziano se materializa en las manifestaciones culturales contemporáneas, ejemplificando esta transición estética en producciones visuales y narrativas que dialogan con el espectador desde la saturación y el exceso formal.

3 · Los Bridgerton, en la lógica de la post posmodernidad

3 · 1 · Las claves del neobarroquismo en Los Bridgerton: fragmentación, detalles, exceso.

El modernismo literario, con su énfasis en la forma como contenido, sentó las bases de un lenguaje artístico que desafiaba convenciones y ampliaba las posibilidades de la representación. En *Los Bridgerton*, este legado se transforma bajo la lógica del neobarroco, adaptándose a una audiencia contemporánea inmersa en un entorno saturado de estímulos visuales y marcada por una enorme oferta del entretenimiento que obliga a satisfacer una expectativa constante de novedad y sorpresa.

En *Los Bridgerton*, la fragmentación opera principalmente en el nivel visual. Mientras que en el modernismo esta técnica exploraba la subjetividad y la complejidad interna de los personajes, aquí se traduce en un juego de imágenes diseñadas para captar la atención. Calabrese describe la fragmentación como la ruptura de un sistema cuya reconstrucción depende de la interpretación del espectador (1999, p. 89). En la serie, esto se evidencia en la representación de un pasado difuso, donde los elementos visuales in-

vitan al espectador a reconstruir una idea de la época que en su cabeza está más imaginada que fundamentada en el conocimiento, jugando así con los contornos borrosos de historicidad. Este enfoque facilita la inmersión en un universo visual autónomo, sin necesidad de fidelidad histórica.

Lev Manovich (2002) sostiene que los nuevos medios redefinen la narrativa visual al descomponerla en fragmentos autónomos que, en conjunto, generan una experiencia estética unificada. Este principio, heredero del montaje cinematográfico y amplificado por las interfaces digitales, crea un flujo de imágenes donde cada elemento parece autosuficiente, pero forma parte de una narrativa mayor. En *Los Bridgerton*, esta lógica se materializa en cada plano: los vestidos de colores vibrantes, las escenografías fastuosas y los primeros planos de joyas y detalles ornamentales no son meros accesorios narrativos, sino microcosmos visuales que interpelan al espectador de manera independiente. Este enfoque aleja la serie de la linealidad tradicional para proponer un modelo de visionado que privilegia la experiencia sensorial, en sintonía con la economía de la atención y las dinámicas propias de las plataformas digitales.

El detalle es otro elemento fundamental del neobarroco, según Calabrese. A diferencia del fragmento, el detalle no implica ruptura, sino una ampliación que desborda el todo. Calabrese explica que “existen formas de exceso de detalle que transforman el sistema del detalle mismo: en este caso se han perdido las coordenadas del sistema de pertenencia al entero o incluso el entero ha desaparecido del todo” (1999, p. 88). En *Los Bridgerton*, esta obsesión por el detalle se manifiesta en la minuciosidad del vestuario, los vestidos imperiales, de tonalidades intensas y diseños exuberantes, desbordan las coordenadas de la época y proyectan un universo estilizado que prioriza el impacto visual. De manera similar, los primeros planos de joyas, copas doradas y vajillas ornamentadas no solo embellecen las escenas, sino que actúan como elementos narrativos simbólicos, reforzando la inmersión en un universo cargado de lujo y opulencia. Este principio dialoga con la estética de acumulación de Manovich, donde cada imagen puede apreciarse de manera independiente, pero mantiene su vínculo con una narrativa visual mayor.

El exceso, según Calabrese, no solo multiplica los elementos visuales, sino que desestabiliza la coherencia narrativa al generar un deleite sensorial continuo (1999, p. 63). En *Los Bridgerton*, el exceso se refleja no solo en la

saturación de detalles visuales, sino también en la combinación de elementos anacrónicos. La serie mezcla influencias de la moda georgiana con detalles contemporáneos, así como versiones orquestales de canciones pop modernas. El pastiche resultante no diluye la identidad de la serie; al contrario, la consolida como un espacio de innovación estética que refleja las tensiones de la cultura visual contemporánea.

La diversidad racial y la reinterpretación de personajes históricos refuerzan esta propuesta, donde las jerarquías tradicionales entre “lo real” y “lo representado” se difuminan en favor de una experiencia sensorial inmersiva. La inclusión de personajes racialmente diversos, como la reina Charlotte, no pretende reproducir fielmente el pasado, sino proyectar un ideal contemporáneo de diversidad y empoderamiento. En este sentido, el exceso no es solo ornamental, sino una estrategia narrativa que reconfigura los valores estéticos de la Regencia, adaptándolos a las sensibilidades de la post posmodernidad.

Los Bridgerton ofrece un deleite estético que prioriza lo sensorial sobre lo narrativo, invita al espectador a suspender su idea de autenticidad y a participar en una experiencia visual hipnótica, diseñada tanto para ser admirada como para ser compartida en la era de las plataformas digitales.

3 · 2 · El simulacro en *Los Bridgerton*

El concepto de simulacro, desarrollado por Gilles Deleuze, nos proporciona claves para comprender la estética de *Los Bridgerton* y su capacidad para reinterpretar y resignificar elementos históricos dentro de un marco estilizado y ficticio. Según Deleuze, “el simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción” (1989, p. 257). En este sentido, *Los Bridgerton* no intenta reproducir fielmente la historia, sino que construye un universo autónomo que juega con los elementos visuales y narrativos. El vestuario, los escenarios y la música, que combina versiones instrumentales de canciones pop contemporáneas con una ambientación de época, no aspiran a la verosimilitud histórica. Más bien, generan una experiencia visual y emocional que responde a las expectativas estéticas de un público inmerso en una cultura visual post posmoderna. Este enfoque subraya la autonomía del simulacro como creador de nuevas rea-

lidades, poniendo en cuestión las jerarquías tradicionales entre lo original y la copia.

El vestuario es uno de los ejemplos más evidentes de simulacro en *Los Bridgerton*. Aunque ambientada en la época de la Regencia, la serie reinterpreta la moda de ese período con una libertad estilística que mezcla detalles históricos con elementos modernos. Los vestidos de las protagonistas, diseñados en colores vibrantes y confeccionados con materiales que ni siquiera existían en esa época, no buscan una representación fiel del pasado. En cambio, crean una estética que resulta inmediatamente atractiva y comprensible para el espectador contemporáneo. Este enfoque refuerza la idea de simulacro como una realidad autónoma: los trajes no remiten a un pasado histórico específico, sino que funcionan como símbolos dentro de un sistema visual que prioriza la emoción, la fantasía y el impacto por encima de la autenticidad. Como explica Joanne Entwistle, la moda no es solo una expresión personal, sino un medio de interacción entre los cuerpos y las estructuras sociales. A modo de ejemplo, Entwistle analiza la figura del dandi aristocrático y la del bohemio romántico como dos “tecnologías del yo” del siglo XIX que surgieron como soluciones al problema del anonimato. El dandi utilizaba la vestimenta para representar un yo artificial, mientras que la vestimenta del bohemio expresaba un supuesto yo interior auténtico. Hoy seguimos interpretando a las personas por su apariencia, siendo el cuerpo el “principal lugar de la identidad” en la actualidad (2000. p. 124). Si entendemos la moda como una forma de expresión política con todo su artificio, esta interpretación estilística plantea preguntas sobre los valores y aspiraciones de nuestra sociedad actual. El vestuario creado sin un interés referencial auténtico de *Los Bridgerton* no solo embellece las escenas, sino que también transmiten un mensaje implícito sobre la relación entre tradición e innovación. Al resignificar la estética de la Regencia con elementos contemporáneos, *Los Bridgerton* utiliza el pasado como un lienzo para proyectar ideales del presente, como la diversidad, la inclusión y el empoderamiento.

La escenografía de *Los Bridgerton* también opera bajo la lógica del simulacro tal como lo describe Gilles Deleuze. La serie utiliza una combinación de escenarios reales y recreaciones digitales que, aunque plausibles y con muchas similitudes con la ciudad de Bath en Inglaterra, carecen de un referente histórico preciso. Esta mezcla de imposibles crea un mundo

estilizado donde lo “real” y lo “artificial” se entremezclan de manera indiscernible, generando una inmersión basada en la coherencia estética más que, de nuevo, en la fidelidad histórica. Según Deleuze, “el simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción” (1989, p. 186). Así, el simulacro no imita la realidad, sino que genera una nueva dimensión autónoma que se convierte en su propia referencia.

En *Los Bridgerton*, esta lógica se manifiesta en los espacios arquitectónicos, los decorados y las locaciones digitales, que priorizan la espectacularidad sobre la verosimilitud. Los salones de baile simétricos, los exteriores majestuosos y los jardines desbordantes evocan un esplendor que amplifica la percepción de lo sublime. Esta hiperrealidad reconfigura la relación del espectador con el pasado, invitándolo a habitar un universo estético independiente de las categorías tradicionales de verdad y falsedad.

Desde esta perspectiva, la escenografía no es un mero fondo visual, sino un elemento narrativo activo que sostiene la coherencia estética de la serie. Los elementos decorativos no solo embellecen las escenas, sino que actúan como un reflejo del exceso y la artificialidad propios de la narrativa neobarroca. Al generar un entorno visual donde lo ornamental y lo real se funden, *Los Bridgerton* confirma la idea deleuziana de que el simulacro es una creación con autonomía plena.

Por último, la mezcla de recreación y artificio pone de manifiesto un cambio en la relación del espectador con la historia: el pasado deja de ser un espacio que debe reproducirse fielmente y se convierte en un territorio simbólico que puede ser reinterpretado. Esta resignificación no busca corregir las realidades históricas, sino ofrecer una experiencia emocional y sensorial que refleja las sensibilidades contemporáneas.

Otro ejemplo destacado y que ha creado polémica es el uso de diversidad racial en la serie. Aunque la aristocracia británica de la Regencia era predominantemente blanca, *Los Bridgerton* incorpora personajes racialmente diversos en roles prominentes, como la reina Charlotte. Esta elección, que ha sido objeto de debate, no busca reflejar la realidad histórica, sino crear un universo narrativo que responde a las sensibilidades y valores contemporáneos. Desde la perspectiva del simulacro, esta inclusión no es una falsificación, sino una reconfiguración que utiliza el pasado como materia prima para

construir una nueva realidad estética y ética. La polémica que ha suscitado esta elección subraya un aspecto central de la experiencia del espectador ante una pantalla. Al visionar cualquier producción de ficción, la audiencia realiza un proceso activo de reconstrucción, interpretando los fragmentos narrativos y visuales como piezas de un universo posible, aunque, en este caso, no históricamente exacto. Este acto de reconstrucción refuerza la idea de que el éxito de *Los Bridgerton* radica en su capacidad para presentar un mundo coherente dentro de sus propias reglas estéticas, logrando un equilibrio entre la fragmentación y la creación de un universo narrativo completo.

Por último, la música en *Los Bridgerton* ejemplifica cómo el simulacro opera en múltiples niveles, incluyendo el sensorial. Las versiones orquestales de canciones pop modernas, como “Happier Than Ever” de Billie Eilish, “Stay Away” de Nirvana o “Wildest Dreams” de Taylor Swift, generan un anacronismo deliberado y transforman la experiencia auditiva del espectador. Estas reinterpretaciones sonoras, de nuevo, no buscan fidelidad histórica, sino que ofrecen un diálogo entre pasado y presente, utilizando la familiaridad de las melodías modernas para conectar emocionalmente con el público contemporáneo mientras las sitúan en un contexto estético de época.

El oído, como vehículo de evocación, activa recuerdos, asociaciones y sensibilidades que refuerzan la inmersión del espectador en el universo narrativo. Las melodías pop transformadas en arreglos orquestales no solo subrayan las emociones de las escenas —como el dramatismo de un baile o la melancolía de un momento introspectivo—, sino que también desestabilizan las expectativas del espectador, invitándolo a participar en una experiencia que tiene una parte nostálgica y otra novedosa. El juego entre lo familiar y lo reinventado amplifica la atmósfera emocional de la serie, actuando como un puente sensorial entre los valores estéticos de la Regencia y las sensibilidades culturales actuales. En términos de simulacro, estas piezas musicales ejemplifican cómo el pasado puede reconfigurarse para construir una nueva realidad autónoma. Al combinar referencias temporales dispares, *Los Bridgerton* logra crear un espacio donde la anacronía no es un error, sino una herramienta para reforzar su propuesta estética y emocional.

En conjunto, *Los Bridgerton* utiliza el simulacro para crear un universo autónomo que reinterpreta y resignifica elementos históricos, adaptándolos a las dinámicas culturales de la post posmodernidad. Este enfoque cuestiona

las nociones tradicionales de autenticidad y redefine la relación entre el pasado y el presente, invitando al espectador a experimentar una realidad que, aunque ficticia y lejana, resulta profundamente familiar.

4 · Reflexiones sobre la transición cultural y estética. Conclusión

El modernismo, con su apuesta por la complejidad formal y la desconexión emocional, surgió como una ruptura radical con las estructuras narrativas tradicionales y las dinámicas culturales de su tiempo. Este movimiento emergió como respuesta al agotamiento de los modelos narrativos previos, pero su orientación hacia una audiencia limitada y su resistencia a la accesibilidad lo convirtieron en un modelo insostenible en un sistema cultural cada vez más dominado por la lógica del mercado y el consumo masivo.

El modelo de producción masiva facilitó primero la ruptura en la relación directa entre el creador y el lector y, más tarde, entre el creador y su obra. Este distanciamiento permitió al creador contemplar su creación como un artefacto autónomo. Sin ese paso, la hipertrofia de la forma habría sido impensable. Sin embargo, el nuevo mercado capitalista, con su necesidad constante de expansión y sostenibilidad, impuso la exigencia de llegar a un público amplio, relegando al modernismo a un nicho. Paradójicamente, la estética elitista y minoritaria que había puesto el énfasis en la construcción formal, dio un sorprendente paso más allá y evolucionó hacia el neobarroco: un lenguaje visual que democratiza la forma, adaptándola a las sensibilidades de un público globalizado y a las demandas de una economía cultural regida por la inmediatez y la saturación sensorial.

A diferencia del modernismo, el neobarroco no busca desconectar al espectador mediante la complejidad, sino atraerlo a través del exceso, la exuberancia visual y la fragmentación. Según Omar Calabrese, el detalle y el exceso son elementos que transforman el sistema al que pertenecen hasta el punto de que “se han perdido las coordenadas del sistema de pertenencia al entero o incluso el entero ha desaparecido del todo” (1999, p. 88). Esta desestabilización no representa una pérdida, sino una mutación que responde a las sensibilidades de una sociedad saturada de estímulos visuales y orientada hacia la gratificación inmediata. En este contexto, el neobarroco no estabiliza

ni preserva un sistema ordenado, sino que crea nuevos espacios estéticos donde lo fragmentado y lo exuberante se convierten en herramientas para captar y mantener la atención del espectador contemporáneo.

El concepto de simulacro de Deleuze es clave para comprender esta lógica porque “el simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción” (1989, p. 257). Este planteamiento rompe con las jerarquías tradicionales entre lo real y lo representado, permitiendo que el simulacro opere como una creación autónoma que desafía las nociones de autenticidad y verdad. En el neobarroco, el simulacro prioriza la experiencia sensorial y la resonancia visual por encima de la profundidad conceptual.

La eliminación de esa exigencia intelectual resulta fundamental para que la ‘digestión’ de los contenidos sea rápida y sin esfuerzo. Esto explica por qué la transición del concepto de “espectadores” a “consumidores de contenido” es un concepto tan apropiado: la hipertrofia de la forma no busca ya desafiar la interpretación del receptor, sino ofrecerle un producto listo para ser absorbido sin reflexión. Mientras que el espectador modernista debía enfrentarse a un entramado formal que lo obligaba a reconstruir significados y cuestionar su percepción del relato, el consumidor actual recibe una narrativa diseñada para captar su atención, pero no para retarla. En este contexto, el término ‘espectador’ alude a una figura activa, capaz de analizar y reelaborar el sentido de lo que observa; en cambio, ‘consumidor’ designa a quien participa de un flujo continuo de contenidos donde prima la experiencia inmediata y efímera, más cercana al consumo que a la contemplación. Así, la complejidad se traslada de lo cognitivo a lo sensorial, reforzando la lógica de un mercado que convierte la narrativa en un bien de consumo rápido, más preocupado por la adicción al formato que por la riqueza del contenido.

Los Bridgerton se nos presenta así como un ejemplo paradigmático de un recorrido que empezó con obras como *Dublineses* (1914) y que muestra cómo la forma continua desafiado la tradición. El camino desde el modernismo literario hasta la estética visual contemporánea evidencia no solo una transformación en los lenguajes artísticos, sino también un cambio profundo en las dinámicas culturales y sociales que sustentan la creación y el consumo de productos culturales. James Joyce y Virginia Woolf entre otros sublimaron la forma hasta convertirla en contenido. Hoy, la forma ha evolucionado hacia

un fenómeno donde la estética visual domina la experiencia cultural, adaptándose a un público masivo que prioriza la gratificación inmediata sobre la reflexión intelectual.

¿Es la sociedad de consumo la que transforma —o corrompe— los productos culturales al adaptarlos a su lógica? Al desligarse de la autenticidad histórica, el simulacro parece responder directamente a las demandas de un mercado global, donde el impacto visual prevalece sobre la profundidad. Estos razonamientos redefinen el consumo visual y plantean una revisión de lo que consideramos significativo en la experiencia estética. ¿Estamos ante una innovación que amplía las posibilidades del arte o ante un fenómeno que reduce su complejidad al nivel de la inmediatez?

Siguiendo a Calabrese, si lo clásico produce géneros y el neobarroco, en su movimiento constante, genera perturbaciones y, a veces, degenera (1999, p. 207), ¿podemos asumir que esta búsqueda continua de innovación y exceso conduce al agotamiento estético, donde la saturación visual y la fragmentación vacían de sentido la experiencia artística? ¿O esta “degeneración” constituye una forma legítima de creación que desafía las categorías tradicionales y expande las posibilidades de significación, adaptándose a las dinámicas culturales de un presente marcado por la multiplicidad?

Los Bridgerton ejemplifica cómo esta lógica opera en la era digital, ofreciendo una experiencia visual diseñada para el consumo masivo, donde lo narrativo se subordina a la estética y lo inmediato prevalece sobre lo duradero. Pero esta evolución no debe entenderse únicamente como una pérdida de profundidad; más bien, refleja una adaptación de las dinámicas artísticas a las condiciones históricas actuales. En lugar de lamentar la superficialidad, es crucial analizar cómo el neobarroco y el simulacro responden a las expectativas de una cultura globalizada y mediada por los algoritmos de la atención.

La forma, en su capacidad de adaptarse y reinventarse, sigue siendo un campo fértil para la innovación y la experimentación. En la era digital, el espectador se ha convertido en un consumidor visual sofisticado, pero también sometido a una fragmentación constante de la atención. La estética neobarroca responde a estas dinámicas ofreciendo un exceso de estímulos fragmentados que capturan la atención de manera inmediata. Sin embargo, esta saturación plantea una paradoja: aunque el espectador tiene acceso a

producciones culturalmente ricas, la velocidad del consumo y la desconexión del contenido puede limitar una apreciación profunda. Esto invita a reflexionar sobre la relación entre las prácticas de consumo contemporáneo y la experiencia estética en un contexto dominado por algoritmos y la economía de la atención.

Más allá de su adaptación al consumo masivo, el neobarroco tiene un potencial crítico para desestabilizar las jerarquías culturales tradicionales. Al integrar elementos populares y cultos, lo histórico con lo contemporáneo y lo local con lo global, esta estética puede articular nuevas formas de representación inclusiva. En el caso de *Los Bridgerton*, la hibridación estilística y la diversidad representada en los personajes cuestionan las normas sobre la fidelidad histórica y la autenticidad cultural, abriendo posibilidades para una reinterpretación crítica de la narrativa visual.

En un mundo donde la estética visual influye en los discursos sociales y políticos, el neobarroco puede ser más que un recurso estético: puede convertirse en un espacio para explorar narrativas que aborden la inclusión, la justicia social y la diversidad. En este sentido, el neobarroco no solo refleja las dinámicas del consumo contemporáneo, sino que también tiene el potencial de generar discursos transformadores.

En última instancia, este análisis invita a repensar las relaciones entre forma y contenido, entre estética y significado, y entre arte y mercado. En una época donde la imagen domina la experiencia cultural, el futuro de la estética dependerá de su capacidad para equilibrar la accesibilidad con la profundidad, ofreciendo experiencias que, aunque visualmente deslumbrantes, no renuncien al potencial transformador del arte.

5 · Referencias

Barthes, Roland. *El placer del texto y lección inaugural*. Traducción de Nicolás Rosa, Siglo XXI de España Editores, 2007.

<https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=z2CS073OLRwC&oi=fnd&p-g=PA1&dq=barthes+el+placer+del+texto&ots=8X2SRiT6W1&sig=1b-VTqvwCDc2XKdDTEwbMKuXRjjo#v=onepage&q=barthes&f=false>

Barthes, Roland. *S/Z: An Essay*. Traducción de Nicolás Rosa, Siglo XXI, 1980.

https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=JW6ASowhvkIC&oi=fnd&pg=PA1&dq=S/Z+Barthes&ots=X-uPcyFdcB&sig=jE2_oGpCkOSc9rR-vdw8kTps2u9A#v=onepage&q=S/Z&f=false

Brontë, Charlotte. *Jane Eyre*. Penguin Classics, 2006.

Calabrese, Omar. *La era neobarroca*. Cátedra, 1999. Archive.org.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu Editores, 2002. Archive.org.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 1989. Archive.org.

Dickens, Charles. *Cuento de Navidad*. Alianza Editorial, 1996.

Entwistle, Joanne. *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*. Polity Press, 2000. Archive.org.

Gilbert, Sandra M., y Susan Gubar. *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno, Ediciones Cátedra, 1998.

https://www.google.es/books/edition/La_loca_del_desván/WL7oMQ-p7DkC?hl=es&gbpv=1&dq=Gilbert,+Sandra+M.&printsec=frontcover

Littau, Karin. *Teorías de la lectura: libros, cuerpos y bibliomanía*. Traducción de Elena Marengo, Ediciones Manantial, 2008.

https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=WtkVBAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA9&dq=Littau+teorías&ots=RFrVzYsrEG&sig=lk308YNfp--SZi-H_W_uv2YZsCmU#v=onepage&q=Littau

Manovich, Lev. *The Language of New Media*. MIT Press, 2002. [PDF](#).

Sófocles. *Antígona*. Ediciones Cátedra, 1997.

El triángulo y la esfera Aportes a la fundamentación de la arqueonomía.

The Triangle and the Sphere
Contributions to the Foundation of
Archaeonomy

Marco Sanz¹

Universidad Autónoma de Sinaloa, México

Recibido 3 marzo 2025 • Aceptado 11 mayo 2025

Resumen

La arqueonomía indaga si los vínculos entre cuerpo, imaginación y memoria pueden formalizarse geoméricamente y constituir así una base para expresiones simbólicas. Hasta ahora el único trabajo al respecto gira en torno a la verticalidad sin pronunciarse acerca de qué otras ramas del saber influyen en la arqueonomía, además de la fenomenología, la paleontología humana y la antropología del imaginario. Este artículo 1) discerne las raíces mnemotécnicas de la arqueonomía; 2) profundiza en el sentido del lema «geometría de las vivencias»; y 3) prueba que el triángulo y la esfera satisfacen los criterios arqueonómicos sólo si se introducen factores afectivos.

Palabras clave: Fenomenología del cuerpo; Paleoantropología; Antropología del imaginario; Empatía; Formalismo.

Abstract

Archaeonomy explores whether the connections between the body, imagination, and memory can be geometrically formalized, providing a foundation for symbolic expression. So far, research on this topic has primarily focused on verticality, without addressing the broader range of disciplines that influence archaeonomy beyond phenomenology, human paleontology, and the anthropology of the imaginary. This paper aims to: 1) identify the mnemonic roots of archaeonomy, 2) examine the meaning of the phrase "geometry of experiences," and 3) demonstrate that the triangle and the sphere meet archaeonomic criteria only when affective factors are taken into account.

Keywords: Phenomenology of the body; Paleoanthropology; Anthropology of imaginary; Empathy; Formalism.

1. marco.sanzp@uas.edu.mx

1 • Introducción

Nihil potest homo intelligere sine phantasmate. Se diría que, con esta frase, Tomás de Aquino no sólo resume de golpe unos célebres comentarios a dos libros aristotélicos, sino que combó con vientos escolásticos las velas de un navío cuyos primeros derroteros estuvieron a cargo de Simónides de Ceos. Y comunica una verdad que, dos mil quinientos años después, ha llegado hasta nosotros sin mostrar signos de envejecimiento. En efecto, entre el poeta lírico y Quintiliano, pasando por El Estagirita y Cicerón, hasta llegar a Ramón Llull y Giordano Bruno, surgió una doctrina que, desde entonces, cultiva la imaginación como un método eficaz de conocimiento demostrando que nada importante puede ser pensado sin someter a las leyes de la figuración lo que se tiene en mente, y de la que cualquiera de nosotros se hace eco cada vez que recurre a imágenes para expresar ideas complejas.

Conocida como «arte de la memoria» o «mnemotecnia», dicha doctrina encontró en Aby Warburg y Frances Yates a voceros más contemporáneos, cuya popularidad en el ecosistema académico ha crecido significativamente en los últimos años. Y si bien las investigaciones no habían rebasado sus propias fronteras, con «Fenomenología como arqueonomía» (Sanz 2023) he intentado sembrar principios mnemotécnicos en un campo de reflexión conformado a partir de un cruce interdisciplinar entre la fenomenología, la paleontología humana y la antropología del imaginario, esto a fin de examina en qué medida los vínculos entre cuerpo, imaginación y memoria pueden formalizarse en términos geométricos.

Animado por los resultados de aquel trabajo, el presente tiene como propósito 1) escudriñar las raíces clásicas de la «arqueonomía»; 2) problematizar la idea de una «geometría de las vivencias», con la que Husserl alguna vez se refirió a su legado filosófico y de la que antes me he servido para fundamentar mi propuesta metodológica; y 3) indagar hasta qué punto figuras como el triángulo y la esfera satisfacen los criterios arqueonómicos, partiendo de la necesidad de involucrar en ello factores afectivos como la empatía en su más amplia acepción, esto es, como el sentimiento o capacidad de identificarse con alguien y compartir sus alegrías o tristezas, etcétera.

2 · Arqueonomía o cómo remozar el arte de la memoria

Para quien no ha tenido aún oportunidad de leer el texto en cuestión, puede que el envite resulte tanto más problemático cuanto más heterogéneas se antojan las disciplinas que convoca. Sin embargo, conviene advertir que sus móviles responden a una de las metas que la mnemotecnica —y la filosofía en general— ha perseguido desde siempre: obtener un conocimiento universal sobre la condición humana. Ello explicaría la elección de la geometría como llave de acceso a nuestra naturaleza común, tanto por su rigor científico como por el compromiso filosófico que invita asumir. Y quién mejor que Husserl para apadrinar la empresa, pues además de sugerir que la fenomenología puede ser entendida como una «“geometría” de las vivencias» (cf. Husserl 1950a 165), nunca defraudó el sueño de refundar y hacer de la filosofía una ciencia rigurosa en aras de satisfacer «los intereses supremos de la cultura» (Husserl 1987 7). Sospecho así que la arqueonomía, aun cuando pretenda ser un mero programa de investigación interdisciplinar, se inscribe en una tradición que, desde Platón, busca coordinar la teoría y la praxis en interés de una vida regulada por normas universales.

Y es el autor de *Diálogos* quien da una pauta para comprender de qué modo la arqueonomía abreva de la mnemotecnica. Al partir de la conocida frase que colocó a la entrada de la Academia —«Manténgase alejado de este lugar quien no sea geómetra»—, no sólo llegamos a despejar el suelo en el que la arqueonomía echa raíces, sino que advertimos su plan y contenido.

Sabido es que la fijación platónica con la geometría tiene que ver menos con su utilidad práctica que con el tipo de demostración y el conocimiento al que aspira. Un pasaje de *República*, donde se define a los filósofos como aquellas personas capaces de «alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo» (Platón 293), aclara esos aspectos del arte euclidiano sobre los que, siglos después, Husserl cimentará la posibilidad de elevar a ciencia el estatuto de la filosofía y que, en ese sentido, constituyen también la piedra de toque de la arqueonomía. La cuestión atañe al trabajo demostrativo, así como a la índole del conocimiento geométrico. Se trata de alcanzar en el dominio de la filosofía aquello que geómetras habían alcanzado desde el origen mismo de su disciplina: verdades que, al comportar-

se «siempre e idénticamente del mismo modo», son de una universalidad apodíctica.

Cualquier persona con un mínimo de nociones de geometría sabe que la suma de los ángulos internos de un triángulo equivale a 180° . Y no importa cuándo ni dónde se calcule, el resultado será siempre el mismo. El problema surge cuando se intenta demostrar en un sentido análogo la validez de nociones cuya objetividad —como la del Bien o la de la Belleza— no es comparable a la del triángulo. A pesar de ello, la filosofía busca obtener un conocimiento universal, sospechando que de suyo ideas y figuras comparten propiedades. De qué propiedades hablamos es una cuestión que es posible responder remitiéndonos a un pasaje donde Husserl, a propósito de la forma en que Descartes blindó la evidencia de la *cogitatio*, se pregunta: «¿qué es lo que me hace estar seguro de esta donación fundamental [*Grundgegebenheit*]? Pues la *clara et distincta perceptio*. Podemos basarnos en esto. [...] Con Descartes podemos dar ahora el siguiente paso (*mutatis mutandis*): todo lo que, como la singular *cogitatio*, viene dado por la *clara et distincta perceptio*, podemos aprovecharlo igualmente» (Husserl 1950b 49).

¿Qué ocurre con la Belleza o con afectos como la empatía? El hecho de que constituyan una suerte de parámetros a los que es posible volver una y otra vez, ya sea porque pensemos en ellos o porque asistamos a un caso concreto, prueba que tanto en la Belleza como en la empatía hay algo que se repite o que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, pues de lo contrario, de no contar con una evidencia que se sustraiga del flujo de tales hechos, nadie tendría la menor idea al respecto; y aunque cueste demostrarlo con la misma exactitud con la que se demuestra un axioma geométrico, se trata de una propiedad que no deja de mostrarse con aires de una *clara et distincta perceptio*, en la medida en que, al contemplar un fenómeno bello o al verse en medio de una manifestación de empatía, uno sabe de lo que va el asunto, de la misma manera en que, al ver la imagen de un triángulo, conoce de antemano el resultado de sumar sus ángulos internos.

Por ello, si nos situamos en una perspectiva mnemotécnica, lo anterior sugiere que, pese a su subjetividad y a sus aspectos contextualmente relativos, de la empatía cabe elaborar una imagen inequívoca. Una operación análoga es la que la arqueonomía quiere efectuar. Pero como su tarea no consiste en confeccionar ninguna iconografía, sino en formalizar en términos

geométricos los vínculos entre cuerpo, imaginación y memoria —de cara a desenterrar las raíces orgánicas del simbolismo—, más que con *images agentes*, conecta la figuración con la posibilidad de obtener un conocimiento, si no apodíctico, sí lo suficientemente riguroso como para merecer el calificativo de objetivo. El escenario donde ha de llevarse a cabo dicha tarea es la Prehistoria, asumiendo que nuestra estructuración biomecánica y el oír y difusión de determinados símbolos arraigan en ese periodo. Y si bien había limitado la arqueonomía a examinar cómo la verticalidad constituye el eje de referencia para una determinación simbólica del mundo, creo haber establecido los criterios para hacer de líneas y figuras algo más que representaciones gráficas de cómo el cuerpo, la imaginación y la memoria plasman su cifra en la vivencia siempre bajo determinado simbolismo (cf. Sanz 276). El propósito de este trabajo es ampliar la investigación en ese sentido a propósito del triángulo y la esfera. Pero antes de entregarnos de lleno a dicha empresa, insistiré en la necesidad de esclarecer las deudas que la arqueonomía contrae con la mnemotecnica.

La clave estriba en suponer que lo que hace clara y distinta la percepción de la empatía es una imagen, por cuanto *nihil potest homo intelligere sine phantasmate*. Con lo cual aún no se resuelve gran cosa, ya que, abandonado a su suerte, el apotegma tomista conduce antes a una petición de principio que a la discusión iniciada a propósito de la geometría de las vivencias. Pero ¿qué pasaría si ensanchamos el sentido de la expresión de manera que quepan en él las formas en que llegamos a tener de nociones como la empatía una percepción clara y distinta?

En resumidas cuentas, se trata de validar el papel que las imágenes desempeñan no tanto como modelos representativos o ideales de los hechos cuanto como esquemas de comprensión de la naturaleza humana. Una operación cuyo rendimiento ya había testado Giordano Bruno cuando llegó «a la visión de que el poeta, el pintor y el filósofo son todos fundamentalmente lo mismo, son todos pintores de imágenes en la fantasía, como Zeuxis que pinta imágenes de la memoria, que uno expresa como poesía, el otro como pintura y el tercero como pensamiento» (Yates 253). Aspecto en el que la arqueonomía asimismo coincide, pues al igual que la mnemotecnica, acude a imágenes menos para adornar o hacer agradable el discurso que para sustentarlo teóricamente. Prueba de ello son las denominadas «metamorfosis de las líneas

corporales», entre las cuales destaca la verticalidad, una figura cuyo sentido, según hemos podido constatar en el artículo anterior, trasciende su mera representatividad gráfica en la medida en que no sólo constituye *de iure* el eje de referencia de toda acción, sino la pauta corporal para la determinación de un mundo simbólicamente polarizado entre un arriba y un abajo. Y para asegurarme de que una imagen como la de la verticalidad cumple una función más allá del grafismo y la retórica, estimé necesario contrastar la geometría de las vivencias con la ayuda de la paleontología del cuerpo humano, conforme a la cual resulta factible establecer cómo la columna vertebral da el pábulo para el sentido vectorial de patrones simbólicos o culturales.

2 · 1 · De las vivencias *more geometrico*

Si el proyecto arqueonómico se antoja posible, éste ha de partir de aquello que en la vivencia permanece inmediata y regularmente implícito: la sinergia que entre la corporalidad y las imágenes se establece en virtud de un saber contraído a la largo de la evolución.

Merece la pena recordar, entonces, que la fenomenología ha estipulado que del cuerpo tenemos una experiencia inadvertidamente definida por lo que *éste nos permite hacer*, del mismo modo que ha mostrado cómo esta orientación práctica e irreflexiva hacia el entorno no se efectúa sino sobre la base de ciertos esquemas —concepto que, por lo demás, resultará muy fructífero, sobre todo si, volviendo sobre el autor que hizo del esquematismo una herramienta para explicar los vínculos entre la sensibilidad y el entendimiento, sopesamos cuán factible es la formalización geométrica de las vivencias. Me refiero, por supuesto, a Immanuel Kant, quien suministra una base sólida para reducir la vivencia corporal hasta sus momentos constitutivos. Y para demostrarlo, retomemos nuevamente nuestro último ejemplo, aprovechando esta vez la ocasión para introducir y comenzar a ver qué rol desempeña en todo esto la paleoantropología.

Lo más rápido es hacer de la siguiente interrogante un hilo conductor: ¿cómo captar el momento en que, allá en los albores de la humanidad, los seres humanos comenzaron a regir sus conductas por una idea de la empatía? La pregunta, que a lo mejor no tendría sentido formular en el campo científico, por cuanto apunta a los orígenes absolutos, no deja de inducir

cierto marco de comprensión o, para adoptar el vocabulario kantiano, dispone [*setzen*] en el pensamiento un esquema. Parafraseando a Kant, no es posible representarse lo que el verbo «empatizar» designa sin trazar [*ziehen*] ni describir [*beschreiben*] mentalmente la acción que el verbo designa. Lo que en otras palabras significa que no podemos representarnos la empatía de otra manera que mediante una imagen. El problema es que, a diferencia de una simple línea, un círculo o un triángulo, la empatía implica algo más que elementos lineales o geométricos. No obstante, lo que se busca es fundamentar una geometría de las vivencias. Basta con no perder de vista el papel asignado a la imaginación: servir «*a priori* de fundamento de todo conocimiento» (Kant 156). Pero ¿cómo se hace cargo de tamaña función, especialmente cuando hablamos de objetos o fenómenos muchísimo más complejos que una simple línea, como lo puede ser, por cierto, la empatía?

Recordemos que la imaginación es aquello que enlaza las cosas percibidas con las condiciones que la mente humana pone para que esas mismas cosas resulten aprehensibles. Son dos extremos lo que hay en juego: la sensibilidad y el entendimiento, y en medio: la facultad transcendental de la imaginación, sin la cual el entendimiento no estaría capacitado para reconocer de entre una multitud de casos un mínimo común denominador. Un ejemplo. ¿Qué ocurre cuando vemos a una persona socorrer a otra en un accidente o cuando alguien se alegra de los logros y la felicidad ajenos? A poco que agucemos la mirada, comprobaremos que, a pesar de sus disimilitudes, entre ambas escenas existe algo en común. ¿De qué se trata, más allá de que ahí y allí se ponga de manifiesto el sentido de la empatía? De un esquema, diría Kant. Y un esquema no es más que la «condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto del entendimiento en su uso», y en cuanto tal, «es siempre sólo un producto de la imaginación» (Kant 195); de modo que podría considerarse incluso sinónimo de «imagen», pero sólo a condición de que comencemos a distanciarnos del maestro prusiano y, poco a poco, hagamos a la fenomenología entrar en su relevo.

Para Kant, esquema e imagen [*Bild*] no terminan de coincidir en la medida en que esta última es un retrato en vivo de la cosa, mientras que el otro es más bien una pauta, una regla de unidad en virtud de la cual los datos que la sensibilidad suministra al entendimiento resultan aprehensibles. Cinco puntos en fila uno detrás del otro encarnan una imagen del número cinco.

En cambio, si uno piensa un número en general —así fuera cinco o cien—, en lugar de dibujar mentalmente la cifra —ora en puntos, ora en símbolos arábigos o romanos—, lo que hace más bien es captar *in acto* su función conceptual. En otras palabras: a los números cien o mil no les sirven de fundamento imágenes de objetos, sino esquemas. O como elucida Kant: «Jamás imagen alguna de un triángulo sería adecuada al concepto de un triángulo en general. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que éste valga para todos, rectángulos, no rectángulos, etc.» (Kant 195). Es necesario, entonces, remitirse al esquema del triángulo, de la misma manera en que es imprescindible orientarse por el esquema de la empatía, el cual, fuerza es reconocerlo, difícilmente podría caracterizarse separándolo de la corporalidad. He aquí el porqué la arqueonomía precisa de una fenomenología del cuerpo, pues de lo contrario, no sólo corre el riesgo de caer en una metafísica, tampoco estaría en condiciones de captar la empatía como una *forma* de expresar que el cuerpo es-del-mundo, o sea, que «es en tanto está polarizado por sus tareas, que *existe hacia ellas*» (Merleau-Ponty 117). Y he elegido a propósito esta cita, ya que, además de afianzar el papel de la fenomenología, da cuenta del sentido vectorial de las vivencias que ha permitido orientarnos por el paradigma geométrico. Pero ¿cómo esbozar la imagen, el esquema de la empatía? ¿Hasta qué punto es posible describir la vivencia de la empatía en términos figurativos?

Pensemos en un perro, cuyo concepto «significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto*» (Kant 196), del mismo modo en que para la empatía el entendimiento tiene reservado un esquema, una forma cuyo contenido no está ligado a una situación determinada, pero sólo con arreglo a la cual podemos discriminar de entre varias escenas aquellas que se mueven en la órbita de la «empatidad». Ahora bien, para Kant, «la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva», mientras que «el *esquema* [es] un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*», en virtud del cual las imágenes gozan del derecho a existir, aunque antes «deben ser conectadas con el concepto siempre sólo por medio del esquema que ellas designan, sin que, en sí mismas, lleguen

nunca a ser enteramente congruentes con él» (Kant 196). A su modo, la relación que hay entre ambas recuerda a la que, en fenomenología, existe entre la vida fáctica y sus condiciones de posibilidad. La diferencia, si bien sutil, resulta decisiva. No obstante, el hecho de que la arqueonomía se proponga discernir los vínculos entre el cuerpo y su comprensión existencial en aras de «indagar si tales vínculos subyacen *formalmente* en lo que a nivel fáctico cabe experimentar» (Sanz 258), impediría establecer una diferencia tan estricta entre imagen y esquema, ya que lo que tenemos de la empatía parece ser una imagen esquematizada de la acción, un monograma a cuya luz percibimos clara y distintamente las situaciones concretas sin que por ello sean una reproducción exacta de lo que sólo existe en un plano transcendente. De ser así, ello respondería a que en la composición de las imágenes que la arqueonomía reclama como objetos de estudio, predominan los elementos geométricos por encima de los iconográficos.

Si la imaginación es la que proporciona los moldes en los que han de encajar o no los casos concretos, la que reúne y encuadra lo que se ve y lo que se entiende bajo un mismo esquema, hemos de convenir asimismo que, pese al formalismo en el que Kant mantiene el asunto, en ningún otro momento resulta tan patente dicha función que cuando presenciamos a las personas siendo el vivo ejemplo de la empatía. Delante de nosotros se desarrolla una escena de cuyo sentido nadie cobraría conciencia si al mismo tiempo no estuviese intermediando un esquema que yo no tendría ningún reparo en identificar con esa «suerte de diafragma interior que determina a aquello que en nuestros reflejos y nuestras percepciones podrán apuntar en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida» (Merleau-Ponty 95). Para manifestar empatía uno necesita adoptar determinadas posturas, expresarse a través de ciertos gestos, encarnar lo que de otro modo no sería más que una fantasmagoría. De ahí que las connotaciones del esquema sean más *performativas* que representativas, sin que por ello se preste menos a la figuración analítica; es como si el esquema desempeñara un papel análogo al de las Ideas platónicas o al que desempeñan las *images agentes*.

Así pues, son imágenes las que, en el estudio de la evolución del ser humano y de la cultura, acaban ejerciendo una especie de control mental sobre el observador. ¿O qué otra cosa, si no, tenía en mente aquel grupo de paleontólogos de Atapuerca que, tras excavar y estudiar los restos fósiles de

un individuo con lesiones de espalda muerto hace alrededor de 500.000 años, sugirió la hipótesis de que el hombre sólo pudo haber sobrevivido y alcanzar la entonces proveya edad de 45 años gracias al cuidado de sus congéneres? (Bonmatí *et al.* 2010). ¿No se proyectaban sobre la osamenta las memorias de unos cuerpos que, como los nuestros, se orientaban por una «visión preobjetiva» conforme a la cual el mundo y la vida aparecen de antemano como el campo de nuestras actuaciones posibles? Pero ¿cómo llegan a constituirse estos hallazgos en una imagen vívida de la empatía?

Convengamos que el esquema es a la imagen lo que el esqueleto al cuerpo: un conjunto de piezas y figuras, de ángulos y vectores que, trabados o bien articulados entre sí, dan a los animales su consistencia anatómica, siendo el aspecto geométrico lo que más interesa de la analogía. Porque la imagen de un hombre tullido cuya presencia en el grupo no fue al parecer menos respetable que la de cualquier otro miembro presupone la comprensión de ciertos gestos y posturas que, para el cuidado de personas con capacidades especiales, resultan indispensables. Dicho sea en un lenguaje más afín a la fenomenología del cuerpo: presupone saber cómo efectuar el acto en cuestión en un mundo ya significativamente constituido. ¿Y qué serían nuestros gestos y posturas si hubiera que representárnoslas gráficamente? ¿Acaso no traza una línea la mano que se posa sobre la espalda del dolorido? ¿No dibujan una figura más o menos regular los cuerpos del curandero y el de quien necesita de su ayuda para incorporarse y andar? O bien: ¿qué apprehende, en definitiva, el paleontólogo que, al resucitar *in mente* la osamenta de aquel sujeto, lo imagina ahí: en el lugar y la hora exacta en que confió su vida al cuidado de los otros? A contraluz de la escena, lo que capta son ángulos y líneas combinándose vital y sistemáticamente hasta engendrar una peculiar geometría existencial: una mano tendida sobre el rostro ovalado del anciano, un brazo que, como una hipérbola, lo rodea sin ceñirlo; volúmenes que, al concatenarse, articulan entre sí proporciones por las que Euclides nunca se mostró interesado, por cuanto remiten menos a longitudes y dimensiones mensurables que a escenas donde la vida humana se desarrolla como un drama en el que el establecimiento de modelos simbólicos de interacción afectivo-corporal es decisivo.

Series interminables de actos espontáneos e intencionales que terminan dibujando sobre un plano tridimensional figuras tan simbólicamente

fecundas como el triángulo y la esfera: esto es lo que, por así decirlo, mantiene en pie las imágenes que evocamos. En la búsqueda de antecedentes y paralelismos al respecto, la arqueonomía parece abreviar de artistas plásticos como Wassily Kandinsky, cuya obra (véase en especial la figura 1) nos da una idea más depurada del sentido con el que se quiere aprovechar fenomenológicamente la expresión «geometría de las vivencias».



Figura 1. Gret Palucca (1902-1993), figura clave de la danza expresionista alemana. Dibujos analíticos que el artista ruso elaboró a partir de fotografías de Charlotte Rudolph. Fuente: (Kandinsky 117-121).

Habría, entonces, una imagen prototípica de la empatía, un esquema cuya coherencia, además de aparecer siempre ligado a una escena concreta —de la que a menudo no tomamos conciencia sino por su simbolismo manifiesto—, está condicionado por elementos geométricos de los que tampoco es posible obtener un conocimiento objetivo sin hacer un ejercicio de abstracción, aun cuando remitan a posturas corporales. Tal es la tarea de la arqueonomía. Pero en la medida en que, a diferencia de la fenomenología, no se limita a destilar de los hechos concretos aquello cuya realidad es tan delicada y escurridiza como una idea, sino que busca las causas materiales de su objeto de estudio, al llamado de la arqueonomía acuden, por un lado,

la paleontología humana y, por el otro, la antropología del imaginario, en el buen entendido de que estas ramas entroncan con una línea de investigación que no es más científica que filosófica: ¿cómo llegamos a ser lo que ahora somos: animales que, para sobrevivir y encauzar su programa biológico, han de reformar a varios niveles su entorno? En consecuencia, para afrontar la pregunta de cómo se yerguen determinados aspectos paleontológicos en imágenes de la empatía o de la solidaridad, de la lealtad o de la justicia, etcétera, la arqueonomía indaga 1) las bases evolutivas de tales comportamientos, 2) la forma en que son vivenciados y 3) su expresión simbólica, así como 4) los nexos de fundamentación que acaso existirían entre las tres dimensiones.

Qué rutas recorren los hechos hasta consolidar en el entendimiento lo que la arqueonomía considera imágenes y por qué habrían de comprenderse bajo una perspectiva geométrica son cuestiones que, si bien han sido respondidas ya parcialmente, quizás no es posible elucidar cabalmente sin introducir otros factores que, como la afectividad, permiten profundizar hasta qué punto las complejidades de los gestos, de las actitudes y de la intencionalidad en general se reducen a una estructura formal simple, pero al mismo tiempo dinámica, que se aloja en la comprensión que en cada caso las personas tienen de los demás, de sí mismas y de su entorno.

3 · Memoria y figuración de la empatía

En la reducción fenomenológica de la vivencia corporal se revela un trabajo de organización mnemónica de las acciones —un trabajo del que resultaría muy complicado dar cuenta si no presuponemos que está fundado a su vez en la imagen que traduce el orden que es necesario imponer a las acciones para poder memorizarlas y efectuarlas. Supuesto que tal sea la intención, frente a una persona dolorida y necesitada de ayuda, uno sabe qué actitudes adoptar, pero lo que encarna no es ningún modelo del cuidado, sino ciertas características o momentos estructuralmente constitutivos —arrimar el hombro, dar la mano o posarla sobre la espalda en señal de compasión, etcétera— en ausencia de los cuales difícilmente podríamos decir que a nuestros actos subyace una experiencia tácita de lo que implica cuidar y sentirse identi-

cado con el otro. Son estas relaciones gestuales las que distinguen la empatía de otro tipo de tratos, las que enriquecen el acervo *formal* de estructuras del comportamiento y le confieren una dignidad mnémica al permanecer y transmitirse como conductas típicamente humanas y deseables.

Y hago énfasis en la palabra *formal* con el propósito de insistir en esa dimensión lineal o geométrica que la arqueonomía pretende fijar, pues en ella radicaría la posibilidad de elaborar un conocimiento objetivo de fenómenos que, como la empatía, no solían figurar en el ámbito propiamente científico hasta que la paleoantropología, entre otras ramas, comenzó a interesarse en el tema. Tal es el caso del estudio citado arriba, pero también el de otros artículos a los que recurriremos en breve para abordar la última de nuestras metas: si el triángulo y la esfera satisfacen los criterios arqueonómicos.

Si en la verticalidad los seres humanos encuentran «una pauta para simbolizar que el drama y las tensiones de la vida humana se dirimen entre el cielo y la tierra», por cuanto traduce a nivel físico e imaginario cómo la bipedestación troquela vectorialmente nuestra experiencia (Sanz 274, 276), ¿en qué medida puede decirse que el triángulo y la esfera desempeñan una función en ese sentido? Para responder esta pregunta creo que lo mejor es invertir el procedimiento y, en lugar de partir de las bases evolutivas, hacerlo de las expresiones simbólicas. Sin embargo, debido a que el potencial simbólico de ambas figuras es sumamente rico, me veo forzado a destacar tan sólo aquello que podríamos vincular inmediatamente a experiencias corporales concretas. Por lo que respecta al triángulo, «[i]magen geométrica del ternario, equivale en el simbolismo de los números al tres», mientras que la esfera designa, entre otras cosas no menos interesantes, «los atributos de homogeneidad y unicidad» (Cirlot 1992 448, 189). Si nos preguntáramos, entonces, qué experiencias estarían en la base de la abstracción del triángulo y de la esfera o, mejor aún, desde qué centros mnemónicos estarían enviándose las señales para llevar tales experiencias al reino puro de la representación geométrica, yuviésemos que buscar además las respuestas en el marco que la arqueonomía aspira a delimitar, lo más conveniente sería centrarse en aquellas adquisiciones evolutivas que hicieron del ser humano un *zoon politikón*, supuesto que el triángulo y la esfera son figuras que apuntan a aspectos más complejos que los que la vertical simboliza.

Si la postura erguida y la locomoción bípeda constituyen las adaptaciones biológicas sobre las que se erige un mundo físico y simbólicamen-

te polarizado entre un arriba y un abajo, ¿qué rasgos filogenéticos estarían sedimentados en estas otras imágenes? De una posible encuesta resultaría factible concluir que una experiencia originaria del número tres está ligada a la procreación: de la unión de la hembra con el macho surge un tercer miembro: el hijo, cuya presencia quizás dio una imagen vaga de que el núcleo elemental de las relaciones de parentesco es un proceso de triangulación. En la fuente de este proceso estaría la mujer, en cuyo cuerpo, concretamente en el pubis, se hallaría cifrado el triángulo como una figura idónea para representar lazos de sangre o vínculos de naturaleza social. Prueba de ello es que, en el arte parietal paleolítico, los signos triangulares por lo general sirven para representar valores femeninos que, en cuevas como las de Bernifal u Ollins (Francia), aparecen varias veces junto a mamuts, induciendo así la sospecha de que entre los factores había todo menos una asociación fortuita.

Cuál es, sin embargo, el significado exacto de tales imágenes es una cuestión que permanecerá para siempre envuelta en un misterio, pero «[s]i los pintores y grabadores paleolíticos quisieron expresar algo decorando las paredes de las cuevas, las frecuencias observadas deben hacerlo surgir» (Leroi-Gourhan 1958 515). A partir de esta premisa, prehistoriadores y especialistas en arte rupestre podrán hacer sus propias conjeturas, mientras que la arqueonomía llamará la atención sobre cómo, en la supresión de lo orgánico en él mediante su asimilación a lo puramente lineal y sujeto a leyes formales, el pubis da lugar a un esquema que sirve para expresar un significado imposible de reconstruir, pero que estaría sin duda cifrado por la vecindad de ese signo con el mamut. Lo importante, en ese sentido, es la elaboración de una imagen que asegure la comprensión de una afinidad entre el órgano y el proboscídeo que eleva la vivencia a un nivel que ya no es el de la fugaz inmediatez, sino el de la memoria; en otros términos: se trata de exportar las impresiones al orden supraempírico de las *imágenes agentes*, en cuyos trascendentes contornos se halla codificada la percepción clara y distinta de determinado mensaje o culto que, si nos dejamos mecer por la mullida trama del imaginario colectivo, sugiere una empatía hacia el papel de la mujer en cosmovisiones antiguas.

Algo así he intentado demostrar cuando afirmaba que la *physis* ofrece «un paradigma de cómo en la verticalidad el espíritu encuentra una pauta para simbolizar, entre otras cosas, que el drama y las tensiones de la vida humana se dirimen entre el cielo y la tierra» (Sanz 275). Ahora, nos encon-

tramos ante la parte inferior del vientre femenino, cuyo trayecto evolutivo desembocó en una arquitectura ósea y muscular que, según la paleontología, guarda más de un secreto en torno al comportamiento posicional y locomotor de nuestra especie (Abel y Macho 2011), sin mencionar que es hacia allí adonde la imaginación se siente atraída cuando quiere elaborar un mapa de retorno al origen, supuesto que, desde las brumas del pasado más remoto, el misterio de la vida es inseparable del órgano donde gestación y nacimiento se llevan a cabo (*cf.* Cirlot 1970 42). Como una región intrigante, como una zona que, a diferencia de otros mamíferos, en el ser humano no retrocede junto al cóccix ni llega a agazaparse bajo las grupas, y cuya sencillez exterior contrasta, pues, con su misteriosa y cuasi mágica interioridad, en medio de las demás porciones y extremidades, así el pubis destaca del conjunto anatómico para ofrecer un esquema cuyo potencial simbólico, sin afirmar que se trata de un inequívoco reflejo, quizás no resultaría tan grande si no portara la huella de su base biológica, especialmente cuando se trata de simbolizar actitudes de reverencia hacia la vida.

Sin embargo, la cosa no es tan simple: no estamos sugiriendo que de la pelvis se abstraiga el triángulo. Se trata de indagar en qué medida las relaciones entre memoria e imaginación discurren al filo de una metamorfosis de las líneas corporales cuyas consecuencias simbólicas, a lo mejor, son bastante aleatorias; pero, comoquiera que sea, ya en el ejercicio de volver memorable algún aspecto de la vida bajo patrones lineales o figuras geométricas se acusa un claro indicio de que la «estructura interna de sentido» por la que se rige la vida humana, esa sobre la que Husserl cimentó su proyecto y en la que el cuerpo cumple una función eminente, resulta accesible bajo el prisma de una geométrica de las vivencias. Esto explicaría por qué la arqueonomía articula la paleontología humana y la antropología del imaginario sobre la base de una fenomenología del cuerpo. De suerte que, si le interesan los símbolos, no es porque quiera desentrañar sus significados conforme a un determinismo orgánico, sino porque en ellos atisba el rastro de un influjo corpóreo en el troquelado vectorial de nuestras vivencias y, en consecuencia, porque detecta ahí argumentos a favor de que aquella estructura interna de sentido no sólo es «esencialmente universal», sino que además «yace [...] en todo presente histórico pasado o futuro en cuanto tal» (Husserl 1954 380). Prueba de ello sería que, ya desde la Prehistoria, el triángulo, de la misma manera que la

verticalidad, orienta al pensamiento en la comprensión de ciertos fenómenos que, de otro modo, obligarían a dar rodeos que se antojan innecesarios teniendo en la memoria las imágenes sobre las que se apoyan acciones como «enderezar» o «triangular». Para la arqueonomía, por lo que hace a las vivencias, líneas y figuras geométricas no tienen otro propósito que captar clara y distintamente atmósferas de interacción corporal que, debido a sus resonancias psicoafectivas, inducen una simbolización del espacio vivido.

Si el triángulo plantea, pues, al observador un desarrollo combinado de los temas de la forma y del origen, introduciéndolo a su vez en un asombro y en una atención inspiradora de certezas y analogías —teorías *in statu nascendi*—, ¿de qué nos habla, por su parte, la esfera? ¿A qué experiencias podríamos retrotraer el recuerdo y la simbología de las formas esferoides y circulares? Aunque no sea posible establecer entre el triángulo y la empatía una afinidad arcana, el hecho de que el primero aparezca reiteradamente como símbolo femenino junto a la representación de determinados animales nos llevó a entrever que para la comprensión de aspectos importantes de la vida el enfoque geométrico resultó idóneo. ¿Cómo podemos hilvanar sobre la esfera una reflexión análoga?

Lo más cercano a esta figura en el cuerpo es la cabeza: sede del rostro y zona privilegiada de expresividad gestual y de reconocimiento interpersonal. Pero si nos limitáramos a ella, quizás no llegaríamos muy lejos, toda vez que entre las muestras de arte paleolítico las figuraciones humanas son minoritarias en comparación con las de animales y otros signos. No obstante, la relativa abundancia de trazos curvilíneos y ovoides, protoformas del círculo, se remonta al Auriñaciense, periodo comprendido entre 40.000 y 28.000 años antes de nuestra era y que corresponde al «estilo I» en la clasificación del arte prehistórico según su estadio de evolución (Leroi-Gourhan 1966), y tal vez constituya un indicio para suponer que, desde entonces, ciertos aspectos del mundo sólo resultaron inteligibles en virtud de formas esferoides. Sin que podamos tampoco saber a ciencia cierta de qué aspectos se trataba, y aun si se la ejecución pictográfica se llevó a cabo bajo el impulso de una emoción inconsciente, estos datos sugieren asimismo cómo a las formas visibles del mundo se superpusieron otras de un orden que, si bien era invisible a los ojos del cuerpo, sólo pudo ser representado mediante dichos trazos, lo cuales, cabe añadir, recuerdan más a los dibujos analíticos de Kandinsky e incluso a algunos trabajos de Paul Klee que a garabatos fortuitos e inintencionados. Y

aunque existe ya una gran línea de producción teórica respecto a los paralelismos entre el arte moderno y el arcaico —de la que consideraría pioneros a Worringer (1908), Read (1955) o a Cirlot (1970)—, querría llamar la atención sobre un yacimiento (figuras 2 y 3) cuya disposición también se presta a su modo a una interpretación arqueonómica de la esfera:

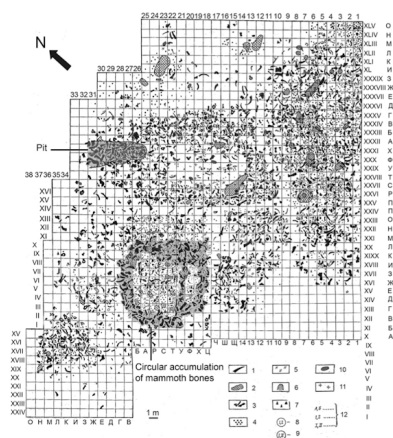


Figura 2.
Fuente: (Demay et al. 215).

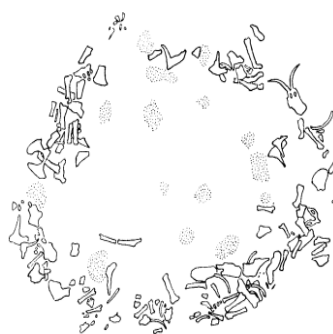


Figura 3.
Fuente: (Leroi-Gourhan 1965 141).

Descubierto en 1928 y situado en Molodova (Ucrania), el yacimiento consta de varias capas arqueológicas, de las cuales destaca el estrato 4, no sólo por la cantidad de material lítico y óseo excavado, sino por una acumulación circular de huesos de mamuts cuyo estudio ha sugerido y confirmado recientemente su origen antrópico (neandertal) y su carácter arquitectónico (Demay, Péan y Patou-Mathis 2012). Además de una evidencia fósil de que la corriente paleontológica del cuerpo humano está, por así decirlo, predeterminada a prolongarse hasta desembocar en el mundo de los símbolos, ¿qué otra cosa es capaz de observar la arqueonomía en este descubrimiento mus-teriense? Que el círculo es, en efecto, una forma arcaica y universal en que la voluntad y el espíritu grupal refleja sus ritmos y tendencias ordenadoras. ¿O sobre qué esquema, si no, se apoya nuestra comprensión de expresiones donde palabras como «circunscribir» —o, mejor aún, como «circunstancia»,

cuya acepción filosófica remite, entre otras cosas, a la dimensión social—son determinantes?

Pero el círculo, se dirá, es apenas una figura bidimensional. ¿No estábamos acaso tras las huellas de la esfera? Es aquí donde el recurso a la fenomenología se torna todavía más patente, pues al interrogarnos por la forma en que las vivencias se despliegan, una de las imágenes que mejor resiste al implacable flujo de la reducción y que, por ende, da coherencia a las descripciones, es, de hecho, la de la esfera. ¿Cómo no pensar, por ejemplo, en figuras del espectro esferoidal cuando, en uno de los más abisales momentos de su descenso al originario subsuelo de la geometría, Husserl afirma que «la humanidad es para cada ser humano [...] una comunidad del poder-expresarse en una reciprocidad que por lo regular es plenamente comprensible, y donde cada cual puede también hablar acerca de lo que acaece en el mundo circundante [*Umwelt*]» (Husserl 1954 369)? Aparte de lo que el prefijo *Um-* induce en el entendimiento del vocablo alemán, advertimos una intención de captar el sentimiento de estar envuelto, englobado por una realidad cuyo centro coincide con el lugar donde el sujeto está corporalmente situado, mientras su circunferencia se dilata o se contrae según dónde se pose el foco de la intencionalidad. Por consiguiente, si el círculo constituye una forma en que el sentimiento de la vida y del mundo encuentra su fórmula figurativa, el yacimiento representa un indicio de lo que, a nivel fáctico, aún hoy cabe experimentar, pues de la misma manera en que nosotros vivimos y nos organizamos en esferas familiares, sociales y laborales, etc., aquellas poblaciones prehistóricas han dejado pruebas de cómo en la imaginación de los menesteres humanos late la memoria de una figura que, por otra parte, ha jalonado la historia universal del simbolismo, lo mismo inspirando ontologías y teorías cosmológicas que engendrando *imagenes agentes* tan poderosas como el famosísimo «hombre de Vitrubio».

Ahora bien, qué papel desempeña la afectividad en el establecimiento de tales figuras en el imaginario es una cuestión que, habiéndola planteado como clave para apreciar más de cerca cómo las complejidades de los gestos, de las actitudes y de la intencionalidad se reducen a una estructura formal simple y dinámica, estimamos posible responder si enlazamos estos núcleos temáticos con sus bases evolutivas. Y el camino más rápido para llegar a discernir el substrato corporal sobre el que se erige consiste en volver sobre

el rostro, presuponiendo que, de todas las partes del cuerpo, es en él donde se manifiesta de manera eminente la empatía.

La observación que, en ese sentido, conviene hacer es que la evolución de la fisonomía humana no se explica sin la concomitante aparición de afectos como la empatía. Tal es el resultado de un estudio que, al rastrear las transformaciones evolutivas del rostro desde los primeros homínidos africanos hasta los humanos modernos, y sin obviar factores medioambientales y alimenticios, concluyó que, gracias a las interacciones sociales y a la necesidad de entablar y mantener relaciones afectivas con otras personas, «el rostro se volvió más grácil, adquiriendo potencialmente la capacidad de generar expresiones faciales más diversas que probablemente mejoraron la comunicación no verbal» (Lacruz, *et al.* 734). Un dato que a la investigación arqueonómica no se le ocurriría soslayar, habida cuenta de que, si interrogáramos por los gestos y las formas más generalizadas o, por así decir, arquetípicas en que los seres humanos se muestran empáticos entre sí, no tardaría en comprobar que a la mente vienen imágenes como la de un corro u otras por el estilo. Así, la posibilidad de que la empatía haya sido uno de los afectos impulsores del trazado de aquel círculo musteriense deja de ser mera especulación cuando, luego de clasificar las herramientas líticas y de analizar su distribución junto a la de los demás vestigios, la paleoantropología imagina las escenas que ahí tuvieron lugar, tendiendo a representar personas que, alrededor de una fogata y en un juego de miradas, expresan su *esprit de corps* mediante el reconocimiento y familiaridad facial, no menos que a través de la realización de tareas comunes. Los restos simbolizan así una esfera al interior de la cual un grupo de personas, empatizando entre sí, sacaba adelante sus rutinas.

Estas consideraciones nos permiten columbrar que, si las personas saben inmediata y regularmente mostrarse empáticas, eligiendo los gestos que al afecto conviene, es porque se organizan en ciertos centros psicofísicos las impresiones que, desde un acervo de memorias comunes a la especie, le son enviadas a fin de modular la vivencia. Tan característica de nuestra especie es la necesidad de mirarnos a la cara como la de satisfacer el deseo de escrutar en el rostro la interioridad de los demás. Y esto sólo ha sido posible una vez que los músculos faciales evolucionaron para hacer de la intercomunicación una estrategia de supervivencia. Que la expresividad facial requiera de ciertas condiciones espaciales no es ninguna bagatela si subrayamos que es precisamente en acondicionamientos como el de Molodova donde la

arqueonomía encuentra la evidencia material de que, como el triángulo, la esfera es una figura que integra la geometría de las vivencias propiciando al mismo tiempo determinados procesos de memoria y simbolización de la empatía como mecanismo eminente de interacción social. Como competencias genéticas, inherentes a los agrupamientos humanos, idealmente aislables pero inseparables de los impulsos organizacionales efectivos, el triángulo y la esfera podrían integrarse a un plan de trabajo orientado a formalizar en términos geométricos las relaciones entre cuerpo, imaginación y memoria de cara a sondear la base orgánica de ciertos símbolos.

4 · Retos y prospectiva (a manera de conclusión)

Si el criterio de la arqueonomía consiste en «establecer entre el cuerpo, la imaginación y la memoria *líneas y figuras* de alcance filosófico-cultural» (Sanz 276), el triángulo y la esfera, más que tropos, constituyen indicadores formales que permitirían dotar a la expresión «geometría de las vivencias» de un contenido objetivo cuyo potencial simbólico, por otra parte, ha sido aprovechado desde la Prehistoria.

Con todo, un esquematismo geométrico se antoja insuficiente a la hora de sistematizar las correspondencias entre cuerpo y simbología. Al pensar en el número de figuras que servirían para estimar el alcance simbólico de fenómenos orgánicos, la arqueonomía se vería forzada a limitar sus resultados; ni que decir tiene que tanto la búsqueda de pruebas arqueológicas como la deducción evolutiva se tornarían cada vez más arduas si se empeñase en llevar las premisas hasta sus *últimas consecuencias*, contemplando la idoneidad de modelos topológicos. Además, no podría demostrar satisfactoriamente sus hipótesis sin incluir otros factores que, como la afectividad, contribuyen a elucidar la propensión humana a destilar de los hechos y vivencias principios formales de comprensión.

No obstante, son precisamente las dificultades las que presagian el porvenir del proyecto. Reconocer las deudas que parece contraer con la mnemotecnica, por ejemplo, abriría a la arqueonomía a debatir con Aby Warburg y su «ciencia sin nombre» [*namenlose Wissenschaft*] —un debate del que, sin duda, se beneficiaría mucho más de lo que, de primeras, uno llegase a pensar, tanto más cuanto en Warburg hay esbozadas unas líneas de reflexión *útiles*

para superar los retos que la arqueonomía misma promueve, especialmente por lo que respecta al precipitado simbólico de la disolución del cuerpo, la imaginación y la memoria.

5 · Bibliografía

- Abel, Richard y Macho, Gabriele. «Ontogenetic Changes in the Internal and External Morphology of the Ilium in Modern Humans», *Journal of Anatomy* 218 (3) (2011): 324–335.
- Bonmatí, Alejandro; Gómez-Olivencia, Asier; Arsuaga, Juan Luis *et al.* «Middle Pleistocene Lower Back and Pelvis from an Aged Human Individual from the Sima de los Huesos Site, Spain», *PNAS*, 07 (43) (2010): 18386–18391; <https://doi.org/10.1073/pnas.1012131107>
- Cirlot, Juan Eduardo. *El espíritu abstracto. Desde la Prehistoria a la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1970.
- . *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1992.
- Demay, Laëtitia; Péan, Stéphane y Patou-Mathis, Marylène. «Mammoths Used as Food and Building Resources by Neanderthals: Zooarchaeological Study Applied to Layer 4, Molodova I (Ukraine)», *Quaternary International*, 276–277 (2012): 212–226. https://www.persee.fr/doc/bspf_0249-7638_1958_num_55_9_3692
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff, 1950a.
- . *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, Den Haag: Nijhoff, 1950b.
- . „Beilage III, zu §9a“, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff, 365–386, 1954.
- . *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Dordrecht – Boston – Lancaster: Nijhoff, 3–62, 1987.
- Kandinsky, Wassily. „Tanzkurven: Zu den Tänzen der Palucca“. *Das Kunstblatt*, 10 (3) (1926): 117–121.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, México: FCE–UAM–UNAM, 2009.

- Lacruz, Rodrigo; Stringer, Chris; Kimbel, William *et al.* «The Evolutionary History of the Human Face». *Nature, Ecology & Evolution*, 3 (5) (2019): 726–736; <https://doi.org/10.1038/s41559-019-0865-7>
- Leroi-Gourhan, André. «Repartition et agropement des animaux dans l'art parietal paléolithique». *Bulletin de la Société préhistorique française*, 55 (9) (1958): 515–528.
- . *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris: Albin Michel, 1965.
- . «Chronologie de l'art paléolithique», *Atti del 6° congresso internazionale delle scienze preistoriche e protostoriche*, Rome: Éd. de Luca, 1966. 341–345.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1976.
- Platón. *Diálogos*, t. IV: *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.
- Read, Herbert. *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1955.
- Sanz, Marco. «Fenomenología como arqueonomía», *Investigaciones fenomenológicas*, 20 (2023): 257–278; <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.37887>
- Yates, Frances. *Selected Works*, vol. III: *The Art of Memory*, New York: Routledge, 1999.
- Worringer, Wilhelm. *Abstraktion und Einfühlung*, Munich: R. Piper & Co. Verlag, 1908.

El debate sobre el modelo de self-focus como explicación del fenómeno de bloqueo mental por presión.

The Debate on the Self-focus Model as an Explanation for the Phenomenon of Choking Under Pressure

Rodrigo Moro¹

Marcelo Auday²

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Recibido 9 diciembre 2024 • Aceptado 30 mayo 2025

Resumen

El fenómeno de *bloqueo mental* por presión ha sido ampliamente estudiado en psicología del deporte. En cuanto a su explicación, el enfoque más preeminente es el del *foco del atleta en su propia persona*. La evidencia de tipo experimental parece apoyar dicho enfoque. Sin embargo, Wayne Christensen y colaboradores presentan una crítica metodológica detallada sobre dicha evidencia. Por su parte, Rob Gray ofrece una respuesta minuciosa a las objeciones presentadas. Este estudio tiene como objetivo evaluar los argumentos y evidencia empírica involucrados. Se concluye que, si bien las objeciones no son destructivas, permiten señalar los puntos de la literatura que es necesario desarrollar.

Palabras clave: Situación de presión; Bloqueo mental; Foco centrado en la propia persona; Objeciones metodológicas; Evidencia experimental.

Abstract

The phenomenon of choking under pressure has been widely studied in sports psychology. Regarding its explanation, the most prominent approach is the athlete's self-focus model. Experimental evidence seems to support this approach. However, Wayne Christensen and collaborators provide a detailed methodological critique of such evidence. In turn, Rob Gray offers a thorough response to the objections raised. Our aim is to evaluate the arguments and empirical evidence involved. We conclude that, although the objections are not destructive, they highlight the aspects of the literature that need further development.

Keywords: Pressure situation; Choking; Self-focus; Methodological objections; Experimental evidence.

1. rodrigo.moro.daguerre@gmail.com

2. marceloauday@gmail.com

1 • Introducción

Para abordar el fenómeno de bloqueo mental por presión o *choking under pressure* (de aquí en adelante, *choking*) conviene comenzar con un ejemplo. Es la final femenina de Wimbledon de 1993. Las rivales son Jana Novotna, una joven jugadora checa en su primera final de torneos *Gran Slam* (los torneos más importantes del circuito) contra Steffi Graff, una de las leyendas vivientes del tenis femenino. Jana comienza jugando de manera excelente: pierde el primer *set* pero fuerza al *tie-break* (6-7) y gana el segundo *set* (6-4). En el 3er *set* está arriba 4-1, y tiene el saque. Y es justo ahí donde colapsa. Comienza a cometer dobles faltas, deja las voleas en la red, los remates se le van afuera. Literalmente, juega como una principiante. Pierde 5 *games* seguidos y así, pierde el partido. Al finalizar, se larga a llorar desconsoladamente...

El fenómeno de *choking* alude, así, al fenómeno de colapso mental por el que un atleta se desempeña muy por debajo de su nivel habitual debido a la situación de presión en la que ejecuta sus habilidades. Aunque nadie en el área de psicología del deporte duda de la realidad del fenómeno, la cuestión problemática radica en su explicación. En otras palabras, no hay consenso sobre por qué ocurre el fenómeno, es decir, sobre cuál o cuáles son los mecanismos subyacentes que hacen que la presión produzca esa reducción en la calidad del desempeño. Sobre este punto, hay dos posturas generales rivales (aunque cada una es presentada con diferentes modelos por diferentes autores). Por un lado, están quienes defienden que el fenómeno se produce básicamente por *distracción*: la situación de presión cargaría la memoria de trabajo con preocupaciones, emociones negativas, etc. y eso impediría que el atleta capte información relevante de su entorno para ejecutar sus habilidades (Wine 1971). Por otro lado, están quienes defienden que el fenómeno se produce básicamente por el *foco del atleta en su propia persona* (*self-focus*) (Baumeister 1984). Más precisamente, la situación de presión llevaría al individuo a centrarse en sí mismo y esto lo llevaría a tratar de monitorear y/o controlar de manera consciente la ejecución de habilidades. El problema es que, cuando se llega a cierto nivel de pericia, la ejecución de habilidades se realiza de manera automática (sin control consciente) y cuando se intenta controlarlas de manera consciente, se produce una disrupción de las mismas (Anderson y Lebiere 1998; Dreyfus y Dreyfus 1986; Fitts y Posner 1967).

¿Qué hay de la evidencia empírica? La evidencia empírica parece estar dividida, pero no de cualquier forma, sino dividida por *tipo* de investigación. Por un lado, las investigaciones que brindan evidencia de tipo *cualitativa* (generalmente basadas en entrevistas y encuestas) parecen favorecer el enfoque de distracción (Gucciardi et al. 2010; Hill y Shaw 2013; Oudejans et al. 2011). Por otra parte, la evidencia de tipo *experimental* parece favorecer el enfoque de *self-focus* (véase un *review* en Beilock y Gray 2007). Sin embargo, dado que el centro del debate es sobre un *mecanismo causal*, la investigación de tipo experimental parece especialmente adecuada. En consecuencia, el presente estudio se enfocará en la evidencia experimental, dejando el análisis de la evidencia cualitativa para un trabajo posterior.

En este contexto, la evidencia experimental del área ha recibido varias críticas (Christensen et al. 2015; Mesagno y Hill 2013; Montero 2016), pero son Christensen y colaboradores (2015) quienes realizan el ataque más punzante y detallado. Más específicamente, critican los siguientes cuatro puntos. Primero, los estudios experimentales *no* comparan el enfoque de *self-focus* con las versiones más desarrolladas y contemporáneas del enfoque de distracción. Segundo, los estudios experimentales *no* proveen evidencia de un nexo causal clave para apoyar el enfoque de *self-focus*. Tercero, se han registrado resultados inconsistentes. Y cuarto, los estudios experimentales del área carecen de validez ecológica, por lo que son poco confiables para hacer estimaciones del fenómeno de *choking* en situaciones de campo (i.e., competencias deportivas reales). En oposición, Gray (2020) ofrece la respuesta más detallada a las objeciones presentadas. El objetivo de este trabajo es ofrecer un análisis de los argumentos y evidencia empíricas ofrecidas por cada parte para evaluar qué posición se encuentra mejor respaldada.

La estructura del trabajo es como sigue. La siguiente sección ofrece un resumen de los resultados experimentales centrales para el debate. En las secciones posteriores, se evaluará cada una de las cuatro críticas formuladas por Christensen y colaboradores, así como la respuesta correspondiente de Gray. Finalmente, se presentará una sección de conclusiones.

2 · Resumen de los resultados experimentales centrales al debate

Conviene comenzar describiendo la manera típica con la que se lleva a cabo la investigación experimental en el área. Básicamente, se suele convocar a

participantes con diversos grados de pericia en cierto deporte a un laboratorio dentro de una universidad para realizar tareas que requieren el uso de habilidades deportivas: tiros cortos de precisión en golf (*putting*), bateos de beisbol, recorrer una pista zigzagueando conos con una pelota en los pies, etc. Típicamente (aunque no siempre) los experimentos tienen dos partes, la primera donde se evalúan la ejecución de habilidades sin presión y una segunda parte donde se debe realizar la misma tarea pero se agrega cierta presión. Por ejemplo, se les dice a los participantes que se les pagará un adicional si mejoran su desempeño, o se los filma, o se agrega público o se les dice que van a ser evaluados por expertos o varios de esos elementos combinados. El resultado típico es que el desempeño promedio disminuye significativamente en la situación con presión (Beilock y Gray 2007). Aquí es menester detenernos y hacer una aclaración importante sobre la *definición* del concepto de *choking*. En la literatura experimental se lo ha entendido justamente de esa manera, a saber, como un empeoramiento estadísticamente significativo en el desempeño debido a la presión. Sin embargo, algunos investigadores han objetado que esta definición no capta el aspecto subjetivo de colapso mental presente en los casos paradigmáticos de *choking* y que, conductualmente hablando, el atleta profesional parece volver a jugar como novato o principiante (Mesagno y Hill 2013)¹. Si bien esta objeción resulta atendible, por razones prácticas se adoptará la definición empleada con regularidad en la literatura experimental.

Ahora bien, para entender la discusión sobre la evidencia empírica relativa al modelo de *self-focus*, es necesario especificar los detalles de dicho modelo, el cual puede resumirse como un mecanismo con los siguientes pasos:

¹ De hecho, Mesagno y Hill (2013) proponen una definición operacional alternativa, a saber, “una disminución aguda y considerable en la ejecución de habilidades y el rendimiento cuando los estándares propios del atleta son normalmente alcanzables, lo cual es resultado de un aumento en la ansiedad percibida en una situación de presión” (traducción propia). En particular, los atletas a menudo describen una sensación cualitativa de pérdida de control que no es completamente capturada por mediciones cuantitativas típicas de la literatura. Así, sería interesante incorporar, en futuras investigaciones, enfoques fenomenológicos o cualitativos que enriquezcan el análisis y proporcionen una visión más integral del fenómeno.

P1: La situación de presión provoca que la atención del deportista se centre en sí mismo (*self-focus*).

P2: La atención en sí mismo lleva al deportista a intentar monitorear de manera consciente la ejecución de habilidades.

P3: Monitorear conscientemente habilidades deportivas (ya automatizadas) lleva a un empeoramiento del desempeño.

Una de las consecuencias del modelo propuesto sale por la aplicación de un silogismo hipotético de P1 y P2 (o, alternatively, por un argumento de transitividad), a saber, que la situación de presión va a llevar al deportista al intento de monitorear de manera consciente sus habilidades. Esta es la predicción que justamente testea el estudio de Gray (2004).

En este estudio se trabaja sobre la habilidad de bateo con un simulador. Básicamente, los participantes ven en la pantalla cómo la bola se acerca y deben realizar el swing de bateo con un bate estándar. El simulador permite detectar la calidad del bateo. El uso de este simulador está validado por un análisis que muestra una correlación positiva entre el desempeño de los participantes en el simulador y sus promedios de bateo en competencias reales. Ahora bien, para determinar el grado en el que el participante está concentrado en la ejecución, se le exige la siguiente tarea adicional: mientras está realizando el *swing*, el participante escucha un sonido y debe decir en voz alta la dirección en la que va el bate en ese momento (hacia arriba/hacia abajo, *up/down*). Por supuesto, estos juicios pueden ser correctos o incorrectos, aunque no se le da ningún feedback al participante sobre este aspecto. El resultado hallado es que en la condición de presión suceden dos cosas: por un lado, el desempeño empeora pero, por otro lado, los juicios relativos a la ejecución mejoran.

Así, *prima facie*, el link entre la presión y el foco en el monitoreo consciente de habilidades parecería bien respaldado (asumiendo que aceptamos el método utilizado por Rob Gray para medir foco en la ejecución, lo cual discutiremos más adelante).

Otro de los resultados clave para el enfoque de *self-focus* es que cuando los participantes se enfocan en la ejecución de una habilidad, aún en una condición *sin* presión, tienden a empeorar su desempeño (P3). Por ejemplo, Beilock et al. (2004) testearon el desempeño de 18 jugadores de golf experi-

mentados en una tarea de golpes de precisión (*putting*). En la condición denominada “foco en habilidad” los participantes recibieron la orden de monitorear su *swing*, intentando mantener la cabeza del palo derecha al momento del golpe y en su continuación (lo cual se acepta como una característica de tiro exitoso). Para asegurarse que dicho foco estuviera realmente presente, los participantes debían decir la palabra “*straight*” (derecho) al momento del contacto con la bola. En la condición control debían realizar la serie de tiros sin ninguna instrucción adicional. El resultado fue que en la condición de foco en habilidad los participantes desempeñaron significativamente peor que en la condición control. El mismo fenómeno ha sido registrado utilizando una gran variedad de metodologías (Wulf, 2013).

Por último, se examinará la evidencia que permite establecer una comparación con el modelo competidor, es decir, el modelo basado en distracción. Una de las consecuencias del enfoque de *self-focus* es que, cuando la habilidad en cuestión esté ya automatizada, el atleta puede tener su consciencia focalizada en otra actividad y aún así ejecutar su habilidad deportiva de manera eficaz. Esta predicción contrasta con el enfoque de distracción que predice el resultado opuesto (aunque veremos en la próxima sección que esto puede ser puesto en duda). Los primeros en mostrar este efecto fueron Lewis and Linder (1997). Allí, los participantes en el grupo experimental eran obligados a contar en voz alta hacia atrás de 2 en 2 desde 101 para abajo mientras realizaban tiros de precisión de golf (*putting*), en tanto que los del grupo control ejecutaron la misma tarea sin realizar ninguna tarea adicional. El resultado fue que, en la condición *con* presión, el grupo experimental se desempeñó significativamente mejor que el grupo control (véase también Beilock et al. 2006; Mesagno et al. 2009).

3 · Primera crítica: sobre la falta de comparación con las versiones más desarrolladas y contemporáneas del enfoque de distracción

El primer punto de crítica de Christensen et al. (2015) tiene que ver con el último punto señalado en la sección anterior. En contra del modelo de dis-

tracción, los participantes en situación de presión parecen *mejorar* su desempeño cuando simultáneamente deben realizar una actividad distractoria. Christensen et al. (2015) simplemente señalan que el resultado mencionado va en contra de versiones básicas del enfoque de distracción, pero que hay modelos más sofisticados como la *Processing Efficiency Theory* de Eyseck y Calvo (1992) y la *Attentional Control Theory* de Eysenck et al. (2007) que tienen recursos para explicar el resultado anómalo y dichos modelos no han sido propiamente testeados. Un punto de discrepancia clave es que ambos modelos tratan de estímulos distractorios con fuerte carga emocional, los cuales están claramente ausentes en los estudios experimentales mencionados.

¿Qué dice Gray (2020) de esta crítica? Básicamente, reconoce que es una crítica adecuada (incluso menciona evidencia empírica en su favor) y señala que la investigación futura debe tener en cuenta estas versiones más desarrolladas del enfoque de distracción y, particularmente, utilizar estímulos distractorios más realistas.

Así, en este punto, hay un claro acuerdo. La evidencia *experimental* para evaluar el enfoque de distracción es inadecuada e insuficiente. Por lo tanto, queda marcado como un punto pendiente de investigación a desarrollar.

4 · Segunda crítica: sobre la falta de evidencia causal

4 · 1 · La crítica de Christensen et al. (2015)

Christensen et al. (2015) argumentan que, si bien el link causal entre enfocarse en la ejecución y el empeoramiento del desempeño (P3) está bien respaldado empíricamente (Moro y Auday 2024), los dos primeros links no lo están. Más específicamente, critican el respaldo de la consecuencia inmediata los dos primeros links causales que sale por transitiva, es decir, el link entre la situación de presión y el monitoreo de la propia ejecución. Hablando del estudio de Gray (2004) comentado en la sección 3 dice:

This experiment nevertheless doesn't provide a strong, direct test for [P1 y P2] because it doesn't show causation, only correlation. Moreover, there are reasons why increased attention to execution might occur under pressure even when it isn't the primary cause of impairment. It might, for example, occur as a secondary effect of the performance impairment. In other words, the performance of the participants deteriorated under pressure, and this caused an increase in attention to execution. (Christensen et al. 269)

Así, el punto básico que señalan es que, aún aceptando el resultado, podría suceder que el monitoreo *no* sea consecuencia directa de la presión, sino que la presión provocaría el empeoramiento en el desempeño y este empeoramiento provocaría, a su vez, el foco en la ejecución. Así, si bien habría una relación de causa-efecto entre la presión y el monitoreo consciente de la ejecución, ésta sería indirecta y el principal link a explicar entre la presión y el empeoramiento en el desempeño quedaría, justamente, sin explicar. El foco consciente pasaría a ser una consecuencia más de la presión, pero no el link que une la presión con el empeoramiento.

4 · 2 · La respuesta de Gray (2020)

La respuesta de Gray (2020) es muy interesante. Por un lado, no sólo reconoce que la duda planteada por Christensen et al. (2015) es razonable sino que uno de sus trabajos, Gray y Allsop (2013), provee evidencia concreta de que las fallas en el desempeño pueden provocar que el atleta se enfoque en monitorear conscientemente sus ejecuciones. Sin embargo, también argumenta que ese mismo estudio y otro relacionado (que a continuación comentaremos) muestran evidencia del link entre la presión y el monitoreo de la ejecución *sin* la mediación de fallas en la ejecución. Veamos esto en detalle y evaluemos si la respuesta de Gray (2020) resulta satisfactoria.

Gray y Allsop (2013) utilizan una metodología similar a la de Gray (2004) pero estudian cómo las rachas de desempeño (positivas, neutras y negativas) influyen en el desempeño. En el experimento es importante una fase preparatoria inicial, denominada “de ecualización”, la cual consiste en

hallar la combinación de variaciones de tiro (altura, velocidad, etc.) de tal manera que cada participante tenga un promedio de bateo exitoso del 50%. Una vez que esto es logrado se realiza la primera condición de 20 sesiones de bateo sin presión, mientras los juicios sobre monitoreo de ejecución (entre otros) son evaluados. Dependiendo del resultado de esta fase inicial, los participantes son clasificados en *mala racha* (hasta 30% de sesiones exitosas), *racha normal* (entre 35 y 65% de sesiones exitosas) y *buen racha* (desde 70% en adelante de sesiones exitosas). Bien, el resultado es que los participantes de mala racha son significativamente mejores en los juicios sobre ejecución (de nuevo, dirección del bate al momento del tono) que los otros dos grupos. Incluso más, dentro de este grupo de mala racha, los juicios de monitoreo mejoran en la segunda mitad de las 20 sesiones. Es decir, los participantes comienzan a tener muchas fallas ya al inicio de la sesión y eso los lleva a enfocarse más en la ejecución de sus tiros. Y recordemos nuevamente que esto se da en una situación *sin presión*. Hasta acá tendríamos la evidencia que *apoya* el cuestionamiento de Christensen et al. (2015). A continuación, se analizará la evidencia presentada por Gray (2020) en respuesta a dicho cuestionamiento. Este autor la sintetiza en el siguiente párrafo:

However, the next stage in this study provided evidence that this effect can also occur in the other direction. Specifically, following the extended period of batting, participants completed one high-pressure at-bat that included a competition for money, the presence of a crowd, and being video-taped. It was found that the predicted number of batters that succeeded in getting a hit under pressure was significantly higher for the “cold streak” group than the “typical performance” group. Furthermore, immediately following the pressure situation, the accuracy for judging bat movement significantly increased for the “typical performance” group. It was argued that these differences occurred because participants in the “cold streak” group were already attending to skill execution at the time the pressure was introduced. So, in other words, this study provides evidence that pressure can induce a shift in attention and that it is this change in attentional focus that is detrimental to performance. (600)

Así, parece que el grupo normal o de desempeño típico (quienes, comparativamente no se venían concentrando tanto en la ejecución) ante la situación de presión, empeoran su desempeño y mejoran sus juicios sobre ejecución. Esto parece apoyar la posición defendida por el enfoque de *self-focus*, pero una mirada detenida al estudio vuelve a arrojar dudas. El problema es que los juicios de ejecución *no se recolectan justo después de la situación de presión sino recién en la siguiente parte del experimento que consiste en otras 20 sesiones de bateo que nuevamente se toman sin presión*. Y Gray y Allsop (2013) reportan que el grado de foco en la ejecución de un participante dependen en gran medida justamente del éxito o fracaso de su desempeño en la situación de presión. De esta manera, nuevamente queda la duda si el foco en la ejecución se debe a la situación de presión o a la o las fallas en la ejecución.

El segundo argumento de Gray (2020) es el siguiente:

Further evidence for a causal link between pressure and attentional shifts comes from unpublished data from an experiment that was part of a study conducted by Gray, Beilock, & Carr (2007). In this experiment, college baseball batters were asked to hit in a baseball batting simulation in which no feedback about the success of their swing was provided (i.e., the visual scene was occluded and there was no tactile or auditory feedback). [...] [F]or the pressure group there was a significant decline in the number of hits and a significant increase in judgment accuracy even though batters were provided with no information about how well they were performing. This suggests that pressure can turn attention toward skill execution without the mediating effect of decreased performance. (600)

Esta respuesta parece, a primera vista, satisfactoria. Si los participantes realmente no reciben *feedback* de sus intentos anteriores, los fallos previos no pueden ser causantes del mejoramiento de los juicios de ejecución. Sin embargo, un análisis detenido muestra que el panorama no es tan sencillo. Hay dos problemas con los datos mencionados. El primer problema reside en que, como lo reconoce el autor, se trata de *unpublished data*. El hecho de

tratarse de datos no publicados implica que no tenemos certeza de que la revisión de pares realizada para artículos de revista los habría aceptado, lo cual arroja un manto de dudas sobre ellos. El segundo problema es que, aún si obviamos el punto anterior, la evidencia sigue siendo escasa y pobre. Se trataría de un solo estudio, realizado en simulador y con los juicios sobre ejecución inducidos. Veamos punto por punto. Se trata de un solo estudio enfocado en una sola habilidad, bateo. Sería prudente realizar una replicación de dicho estudio, expandiéndolo a otras habilidades deportivas para mostrar la robustez del fenómeno. Adicionalmente, se realiza en simulador. Es cierto que el desempeño en el simulador está validado y dicho instrumento tiene la ventaja de poder eliminar el feedback de tipo táctil, visual y auditivo y así, permite realizar múltiples medidas con el mismo participante (aunque esto también podría cuestionarse). Sin embargo, sería deseable chequear si se da el mismo efecto cuando las condiciones son más similares a la situación de competencia real, es decir, donde aumenta la validez ecológica del estudio (en la siguiente sección discutiremos la crítica de Christensen y colaboradores sobre este aspecto). Por último, los juicios de ejecución son inducidos. A los participantes se les dice que se les va a preguntar por este aspecto. Es cierto que lo mismo se hace con el grupo control que sirve de contraste. No obstante, sería mejor si el investigador pudiera determinar si el participante prestó o no atención a cierto aspecto o aspectos de la ejecución sin inducirlo previamente. Alternativamente, sería altamente recomendable poder medir el foco de atención durante la ejecución con medidas relativamente más objetivas, como neuroimagen funcional (e.g., Zhu et al., 2011).

4 · 3 · Propuesta de diseño para resolver el debate

Para dirimir este debate sería recomendable renunciar a una de las prácticas típicas del área, que consiste en convocar a pocos participantes y registrar un gran número de repeticiones de ejecuciones de cada uno de ellos. La razón radica en que, para eliminar la historia de fallas como un posible factor de confusión, únicamente la *primera instancia* resulta pertinente.

De esta manera, el diseño sería extremadamente limpio porque el potencial factor de confusión sería eliminado. Por supuesto, como es habitual, se debería permitir alguna sesión de práctica previa para familiarizarse con

la tarea. Sin embargo, finalizado este periodo de familiarización con la tarea, sólo se tomaría el registro de una única ejecución. Consecuentemente, este diseño implicaría convocar a un gran número de participantes para realizar esa única ejecución. Nuevamente, como es habitual, se debería seleccionar al azar quién pertenece al grupo experimental que realiza dicha ejecución *con* presión y quién al grupo control que realiza la misma actividad pero *sin* presión. Para facilitar comparación con los resultados mencionados de la literatura (Gray 2004; Gray y Allsop 2013) se debería inicialmente utilizar un método similar al utilizado de Gray para medir el grado de foco en la ejecución, es decir, a través de preguntas sobre ciertas posiciones corporales o de los instrumentos al momento que se escucha cierto sonido. La predicción del modelo de *self-focus* sería que aún en esa única sesión, el porcentaje de juicios correctos de ejecución debería ser significativamente superior en el grupo experimental, en comparación con el control. Otra técnica que podría ser utilizada es la empleada por Beilock y Carr (2001) que consistía en pedir a los participantes inmediatamente después de la ejecución que escribieran los pensamientos que se les pasaron por la mente mientras ejecutaban el tiro. Allí, evaluadores ajenos al estudio deberían clasificar si los distintos elementos mencionados son o no relativos a la ejecución. Aquí la predicción sería que el grupo experimental debería reportar un porcentaje significativamente superior de juicios relativos a la ejecución en comparación con el control. Una tercera posibilidad sería, sin advertencia previa, hacerles una serie de preguntas detalladas sobre eventos objetivos relativos a la ejecución que pudieran ser medidos, como la altura de la bola cuando se realizó el golpe. Como se indicó previamente, en este caso resulta fundamental evitar inducir previamente a los participantes a reflexionar sobre dichos detalles. Nuevamente, se espera que el grupo experimental supere al grupo control en porcentaje de juicios sobre ejecución correctos. Una cuarta posibilidad consistiría en utilizar alguna medida de neuroimagen funcional relacionada al auto-monitoreo de movimientos (e.g., Zhu et al., 2011). Aquí también se espera que el grupo experimental registre valores significativamente superiores al control.

Dicho esto, es importante recalcar que hasta que este tipo de experimentación o similar no haya sido realizado, el link causal entre la presión y el monitoreo de la propia ejecución no está sólidamente establecido.

5 · Tercera crítica: sobre resultados inconsistentes del enfoque de self-focus

Christensen et al. (2015) señalan que hay un estudio en particular, a saber, De Caro et al. (2011) que presenta resultados inconsistentes con el resto de estudios. En primera instancia, resulta muy llamativo que Gray (2020), quien responde detalladamente al resto de objeciones, no dice absolutamente nada al respecto. Pero cuando uno analiza el estudio en cuestión, la sorpresa desaparece: este estudio simplemente no trata con habilidades deportivas, sino con habilidades perceptuales-cognitivas. Por supuesto, puede haber relaciones entre los distintos tipos de habilidades, pero tal relación no es absoluto transparente. Por lo tanto, el punto de discusión se desvanece porque no es claro que la objeción señalada sea relevante. A continuación, se abordará la última crítica, en la cual existe un desacuerdo claro entre las partes.

6 · Cuarta crítica: cuestionamiento sobre la validez ecológica y la validez externa

Christiansen et al. (2015) desarrollan esta crítica en más detalle que las anteriores. Las dudas sobre validez ecológica señalan las diferencias que hay entre el contexto de laboratorio y el contexto de competencias deportivas reales. A partir de esta crítica surgen dudas sobre la *validez externa* de los resultados de laboratorio, es decir, sobre si son extrapolables a lo que ocurre en competencias reales. Estas críticas serán examinadas en detalle a continuación.

6 · 1 · La naturaleza inusual de las condiciones con el foco en la habilidad

Uno de los resultados mencionados anteriormente es que, cuando los atletas se enfocan en la ejecución de sus habilidades, su desempeño tiende a empeorar. Sin embargo, Christiansen y colaboradores ponen en duda esta

regularidad. La objeción se basa en los extraños contenidos específicos que se han utilizado en los experimentos. Por ejemplo, Beilock et al. (2002) compararon el desempeño de novatos y expertos en fútbol para hacer *slalom* con una pelota en los pies en una pista con conos en el menor tiempo posible. En la condición enfocada en la habilidad, al escuchar cierto tono específico, debían manifestar si el toque de pie simultáneo con el tono fue realizado con la parte interna o externa del pie (diciendo en voz alta “*in*” o “*out*”, según correspondiera). Aunque los futbolistas se enfoquen en la ejecución de sus habilidades, es muy improbable que se enfoquen en el lado del pie con el que están tocando la pelota. En definitiva, podría ser que algunos contenidos conscientes en la ejecución sean beneficiosos mientras que otros perjudiciales o neutrales. En tal sentido, los resultados obtenidos dependerían de los focos inusuales específicos utilizados y no del foco en la habilidad en general (Papineau 2017). Por supuesto, esta propuesta debería testearse de manera experimental para que resulte en una objeción sustancial, pero la duda es razonable y merece la pena plantearse.

6 · 2 · La baja dificultad y monotonía de las tareas

En los experimentos, los participantes deben realizar la tarea (tiros de golf, bateos virtuales) de manera repetida decenas o centenares de veces. Para generalizar a partir de estas condiciones, se debería asumir que el nivel de calidad en la ejecución no cambia cuando hay mucha más dificultad y variabilidad, lo cual es improbable. Básicamente, se estaría estudiando un fenómeno (*choking*) en condiciones muy diferentes a las que se pretende representar.

6 · 3 · La baja intensidad de las condiciones de presión

Como se indicó previamente, se usan varias técnicas para incrementar la presión en situaciones de laboratorio; por ejemplo, agregar público, existencia de premios monetarios dependientes del desempeño, evaluación por parte de expertos. Christiansen y colaboradores argumentan que las situaciones de presión creadas son relativamente suaves si uno las compara con situaciones de presión en competencias reales. Mencionan que a veces lo que se juega es un campeonato a nivel mundial, donde el atleta lleva años o incluso décadas preparándose y hasta su carrera entera puede estar en juego.

Utilizan como ejemplo el penal de Roberto Baggio en la final del mundo de 1994 contra Brasil. Si convertía el gol, seguían los penales. Si fallaba, ganaba Brasil. Por supuesto, esos niveles de presión ocurren raramente en el mundo del deporte, pero, a su vez, son extremadamente importantes para los atletas y son justamente las situaciones donde tal vez es más probable que ocurra el bloqueo mental. El punto central de la crítica es que tal vez sea ingenuo suponer que las situaciones de presión suave del laboratorio involucran los mismos mecanismos que ocurren en las situaciones de presión extrema que ocurren en competencias reales. Comentan que tal vez los efectos psicológicos de enfrentarse a situaciones con distintos niveles de presión sean también diferentes. Así, generalizar a partir de los estudios de laboratorio sería bastante problemático.

6 · 4 · La respuesta de Gray (2020)

Gray (2020) reconoce como razonables las dudas planteadas, pero ofrece una defensa para cada punto. Con respecto a la objeción sobre el carácter inusual de las condiciones de foco en la habilidad, afirma que esto refleja el *trade-off* entre validez ecológica y control experimental. En otras palabras, habla de esa práctica como un “*necessary evil*” (601). La razón es que el experimentador debe poder determinar a través de la observación directa o indirecta si los juicios de los participantes relacionados a la ejecución de la habilidad son correctos o incorrectos. A partir de esto, se determina el grado en que los participantes se enfocan en un aspecto de la ejecución. Por ejemplo, aquellos estudios en los que los participantes deben realizar una tarea en paralelo como determinar el lado del pie con el que golpearon el balón -poca validez ecológica- permiten determinar con claridad el foco de atención en tiempo real. Gray comenta que una alternativa usada en un área relacionada es dar instrucciones de foco a los participantes, lo cual tiene mucha mayor validez ecológica, pero lo cierto es que no se tiene certeza en qué realmente se están enfocando los participantes. Así, Gray (2020) se manifiesta de acuerdo con intentar que se logre la mayor validez ecológica posible, pero intentando tener un registro fiable del foco de atención.

La respuesta de Gray (2020) tal vez no suene demasiado satisfactoria. Sin embargo, hay dos puntos adicionales que podemos hacer notar en

defensa del enfoque de *self-focus*. En primer lugar, hay estudios como el de Beilock et al. (2004) en donde el foco en la habilidad se manipula atendiendo a una característica relevante que se considera como clave para un tiro de golf exitoso (i.e., mantener la cabeza del palo derecha al momento del golpe) y los resultados persisten. En segundo lugar, y más importante, hay otra línea de investigación sobre los efectos de foco atencional sobre desempeño deportivo liderada por Gabrielle Wulf. En este paradigma, se intenta preservar la validez ecológica y se trabaja con instrucciones equivalentes a las de entrenadores de las disciplinas involucradas. El resultado global que se ha registrado sistemáticamente es que cuando los participantes se enfocan en sus propios movimientos corporales para la ejecución de una habilidad deportiva, su desempeño empeora significativamente (Wulf 2013). Así, al menos con respecto a la relación entre foco en habilidad y desempeño, aún cuando mejora la validez ecológica de los estudios, el fenómeno defendido por el enfoque de *self-focus* persiste.

En cuanto a la objeción de la baja dificultad y monotonía de las tareas experimentales, Gray (2020) postula el siguiente argumento. El punto clave es señalar en qué contexto el fenómeno de *choking* se hace evidente. Si un atleta falla cuando el nivel de dificultad es alto y las tareas son variadas y complejas, sería dudoso decir que se ha producido por bloqueo mental. En otras palabras, el fenómeno de *choking* es evidente cuando el atleta profesional falla en ejecuciones relativamente simples, en las que sistemáticamente se desempeña bien. Por lo tanto, el tipo de tareas utilizado parece adecuado para estudiar el fenómeno de interés. También agrega que hay estudios (puntualmente, menciona Gray y Allsop 2013), donde se ha mejorado la validez ecológica, aumentando la variabilidad y complejidad de la tarea, y el fenómeno de *choking* persiste. Sobre este punto, la respuesta de Gray parece ser satisfactoria.

Finalmente, con respecto a la objeción de la baja intensidad de las condiciones de presión, Gray (2020) afirma que debería estudiarse qué aspecto de la situación de presión (competencia, evaluación, dimensión social) es lo que provocan la baja en el desempeño y a partir de ahí continuar la investigación. Adicionalmente, afirma que en estudios donde se ha procurado reflejar la situación de presión como una sola sesión de bateo que define todo (Gray y Allsop 2013), el resultado también persiste. Así, si bien una situación

de presión extrema es imposible de emular en el laboratorio (las potenciales propuestas serían probablemente rechazadas por los comités de ética), vemos que, al aumentar el nivel de presión, el fenómeno continúa apareciendo con las mismas características. Así, no hay evidencia que apoye la idea que en casos de presión extrema cambien los mecanismos subyacentes. La respuesta parece razonable.

Para finalizar, es posible realizar una sugerencia práctica a los investigadores del área para mejorar la validez ecológica de los estudios de laboratorio, sin perder el control estricto de las condiciones. Se trata del uso de la tecnología de *realidad virtual*. Con dicha tecnología se podría recrear de manera más realista situaciones donde, por ejemplo, la presión de la tribuna (a favor o en contra) se percibirían con gran intensidad. Y al estar dicha tecnología sujeta a la programación del experimentador, se pueden realizar manipulaciones sistemáticas, manteniendo constantes los demás aspectos o factores.

6 · 5 · Evidencia independiente

Las respuestas de Gray (2020) parecen razonables; sin embargo, dejan abierta una cuestión importante: ¿existe en la literatura algún tipo de evidencia positiva que muestre que los resultados experimentales sobre *choking* son, en verdad, confiables? Por supuesto, abordar esta pregunta merece un trabajo de investigación sistemático que está fuera del alcance de este trabajo. No obstante, se ha buscado evidencia empírica independiente sobre este aspecto. La estrategia más adecuada para ello consiste en revisar estudios experimentales sobre *choking* que permitan comparar los resultados obtenidos en laboratorio con aquellos registrados en competencias reales, donde el fenómeno adquiere su verdadera relevancia.

De acuerdo a nuestra búsqueda en Google Scholar, Gröpel y Mesagno (2019) presentan el *review* sistemático más reciente de estudios experimentales sobre *choking*. La gran mayoría de estudios reseñados son exclusivamente de laboratorio pero hay 4 que permiten comparar sus resultados con resultados en situaciones de campo, es decir, en competencias reales. De esos 4 estudios, hay dos que permiten testear el modelo de *self-focus*, a saber, Vine et al. (2011) y Gröpel y Beckmann (2017). Veamos brevemente sus hallazgos.

Vine et al. (2011) realizaron un estudio centrado en la técnica de mirada-fija (*quiet eye*) en tiros de golf. Mirada-fija se refiere a la fijación visual final hacia un objeto relevante antes de la ejecución de un movimiento. En el contexto del estudio, se refería a la fijación en la parte trasera de la bola de golf justo antes de realizar el tiro. La tendencia natural en situaciones de presión es desviar demasiado rápido la mirada hacia la potencial trayectoria de la bola. Se la considera una técnica derivada del enfoque de *self-focus* porque se trata de una técnica de aprendizaje implícito, es decir, donde no se requiere una explicitación de los movimientos corporales a realizar para ejecutar la habilidad en cuestión. Así, un participante que aplica esta técnica evita pensar en sus propios movimientos, ya que debe estar completamente enfocado en la parte trasera de la bola. Vine et al. (2011) hallaron resultados positivos análogos del uso de esta técnica tanto en el laboratorio como en las competencias reales. Más precisamente, el estudio tenía dos contextos, el laboratorio y el campo, es decir, en competencias reales. En el contexto de laboratorio, la estructura fue la tradicional. Los participantes (22 golfistas experimentados) fueron divididos en dos grupos, experimental y control. Ambos realizaron una primera sesión de tiros que sirvió como base. Luego, al grupo experimental se les dio un entrenamiento en control de la mirada, siendo clave la fijación de la mirada en la parte de atrás de la bola en el momento previo al golpe. A continuación se realizó otra sesión de tiros sin presión y una sesión final con presión. La presión se estableció de manera tradicional, ofreciendo un premio monetario al mejor del desempeño e informando que los resultados serían comparados y evaluados por expertos. El resultado de laboratorio fue que el grupo experimental se desempeñó significativamente mejor (distancia media y porcentaje de aciertos) que el grupo control tanto en el test de retención sin presión como en test final con presión. Pero lo más interesante del estudio es la comparación con la situación de campo. Fue desarrollado de la siguiente manera. Antes de las sesiones de laboratorio, los participantes debieron registrar su desempeño en tiros de entre 6 y 10 pies (2-3 metros) en 10 rondas en competencias reales por 3 meses *antes* de ir al laboratorio. Y debieron hacer el mismo registro en otras 10 rondas competitivas durante los 3 meses *posteriores* a las sesiones de laboratorio. El resultado fue que, en el contexto de competencias reales, se halló una disminución significativa en el número de tiros requeridos por

hoyo y un aumento significativo en el porcentaje de tiros acertados en el grupo experimental, en comparación con el grupo control, lo cual es perfectamente consistente con el resultado de laboratorio.

En el caso del segundo estudio, Gröpel y Beckmann (2017) se enfocaron en la técnica de *contracciones de la mano izquierda* en momentos previos a la ejecución. Esta técnica se deriva del enfoque *self-focus*, ya que la justificación es que dichas contracciones estimulan los procesos visuoespaciales del hemisferio derecho y suprimen los procesos analíticos del hemisferio izquierdo, ligados al control paso a paso en la ejecución de habilidades. En estos estudios los atletas en la condición experimental aprietan una bola suave con la mano izquierda por unos 30 segundos antes de comenzar con la ejecución. Dicho estudio tuvo como disciplina objeto de estudio la gimnasia artística. El estudio fue realizado en el contexto de un campeonato universitario alemán de gimnasia artística donde reclutaron a 28 participantes (los que habían clasificado para el día siguiente a las etapas finales). La variable dependiente era el puntaje otorgado por los jueces (comparando el puntaje de clasificación –pre–tratamiento con el puntaje de las finales, post–tratamiento). De los 28, 16 aceptaron testear el tratamiento y constituyeron el grupo experimental y 12 no aceptaron (pero aceptaron el uso de sus puntajes para análisis) y fueron el grupo control. Así, no hubo selección al azar, por lo cual se trata en realidad de un cuasi-experimento. El resultado fue que el grupo experimental tuvo puntajes significativamente más alto en las rondas finales que el grupo control. En un segundo estudio (laboratorio), realizaron una competencia simulada de gimnasia, con distribución al azar de grupos y utilizando la contracción de la mano derecha como control. Nuevamente, el grupo experimental obtuvo puntajes significativamente más altos que los del grupo control.

Así, en ambos estudios, los resultados son positivos (las técnicas anti-*choking* funcionan) y, más importante para nuestro interés, los resultados del laboratorio y de la situación de campo comparable son extremadamente similares. De más está decir que no es una gran cantidad de evidencia y que se debería seguir indagando en esa dirección. No obstante, es posible afirmar que existe cierta evidencia positiva que respalda la extrapolación de los resultados de los estudios de laboratorio sobre *choking* a situaciones reales en el campo.

Antes de pasar a la sección de conclusiones, cabe mencionar un último punto importante. El foco de este artículo ha estado en las investigaciones experimentales, dejando de lado los desarrollos teóricos relevantes. Por ejemplo, tal vez sea posible construir algún modelo híbrido que integre las explicaciones basadas en *self-focus* (e.g., Beilock y Carr 2001) y las basadas en distracción (e.g., Eysenk et al., 2007). Un modelo así (e.g., *Mesh Theory*, Christensen y Sutton 2019) tendría el potencial de ofrecer una visión más completa del fenómeno. Así, los desarrollos teóricos relevantes serán objeto de próximas investigaciones.

7 • Conclusiones

Es oportuno recapitular. Inicialmente, la investigación experimental sobre el fenómeno de *choking* parecía respaldar el modelo explicativo basado en *self-focus*. Posteriormente, se presentaron las cuatro críticas formuladas por Christensen y colaboradores (2015), junto con la respuesta de Gray (2020) a cada una de ellas. Una de estas críticas, la tercera, no fue abordada por Gray (2020) en su análisis. Dicha objeción señalaba que un estudio realizado por De Caro et al. (2011) reportaba resultados inconsistentes con los hallazgos centrales del enfoque. Sin embargo, dado que este estudio se centraba en habilidades cognitivo-perceptuales en lugar de habilidades deportivas, su relevancia para el debate resulta cuestionable.

El análisis se centró, por tanto, en las tres críticas que resultan más precisas y relevantes. La primera crítica decía que el enfoque de *self-focus* había sido contrastado con las predicciones de un modelo básico del enfoque de distracción, pero que no había sido contrastado con las versiones más actuales y sofisticadas de dicho enfoque. Gray (2020) reconoce este punto y se señala que futuras investigaciones deben tenerlo en cuenta. Así, una evaluación genuina del modelo de distracción queda pendiente. Adicionalmente, se suele brindar evidencia de tipo cualitativa para este enfoque (Gucciardi et al. 2010; Hill y Shaw 2013; Oudejans et al. 2011), la cual merece ser analizada y evaluada por sus propios méritos.

La segunda crítica era que faltaba evidencia para uno de los links causales claves del modelo de *self-focus*. Más específicamente, faltaba evidencia que vinculara la situación de presión con el foco en la ejecución. Gray (2020) argumentaba que dicha evidencia estaba ya disponible. Tras analizarla, se concluyó que su respuesta no era completamente satisfactoria. No obstante,

en lugar de limitarse el análisis a una crítica negativa, se propuso un diseño experimental que podría contribuir a resolver la cuestión.

Por último, Christensen et al. (2015) criticaba la validez ecológica de los estudios del área, por lo cual justamente se ponía en duda su validez externa, es decir, que los resultados de laboratorio sean extrapolables a situaciones de campo. Las respuestas de Gray (2020) a las objeciones presentadas resultan, en términos generales, relativamente satisfactorias (en algunos casos, incluso se han aportado argumentos adicionales en defensa de su postura). Sin embargo, una cuestión pendiente era si existía cierta evidencia positiva de que los resultados de laboratorio eran, en verdad, extrapolables de manera confiable. Para abordar este problema, se buscó evidencia empírica que arrojará luz al respecto. Se argumentó que la mejor manera de evaluarlo consistía en analizar estudios que, al poner a prueba el modelo de *self-focus*, permitieran comparar los resultados obtenidos en laboratorio con aquellos registrados en el campo. En este sentido, una revisión de la literatura realizada por Gröpel y Mesagno (2019) permitió hallar 2 estudios que cumplieran con esas condiciones. En ambos, los resultados de la comparación fueron positivos, lo cual es alentador. Sin embargo, por supuesto, más evidencia es necesaria para pronunciarse sobre el tema.

En conclusión, las críticas señaladas no son destructivas para el enfoque de *self-focus*, sino que permiten señalar los puntos pendientes en la literatura que requieren mayor desarrollo. Se espera que este análisis haya contribuido a clarificar el panorama en este sentido.

8 · Agradecimientos

Agradecemos a los revisores anónimos por sus comentarios y sugerencias que llevaron a un mejoramiento del manuscrito inicial.

9 · Referencias

- Anderson, John, y Christian Lebiere. *The Atomic Components of Thought*. Lawrence Erlbaum Associates, 1998.
- Baumeister, Roy F. "Choking under Pressure: Self-Consciousness and Paradoxical Effects of Incentives on Skillful Performance." *Journal*

- of Personality and Social Psychology*, vol. 46, no. 3, 1984, pp. 610–620. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.46.3.610>
- Beilock, Sian L., et al. “Haste Does Not Always Make Waste: Expertise, Direction of Attention, and Speed Versus Accuracy in Performing Sensorimotor Skills.” *Psychonomic Bulletin & Review*, vol. 11, no. 2, 2004, pp. 373–379. <https://doi.org/10.3758/BF03196585>.
- Beilock, Sian L., y Thomas H. Carr. “On the Fragility of Skilled Performance: What Governs Choking under Pressure?” *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 130, no. 4, 2001, pp. 701–725. <https://doi.org/10.1037/0096-3445.130.4.701>
- Beilock, Sian L., et al. “When Paying Attention Becomes Counterproductive: Impact of Divided Versus Skill-Focused Attention on Novice and Experienced Performance of Sensorimotor Skills.” *Journal of Experimental Psychology: Applied*, vol. 8, no. 1, 2002, pp. 6–16. <https://doi.org/10.1037/1076-898X.8.1.6>.
- Beilock, Sian L., y Rob Gray. “Why Do Athletes ‘Choke’ under Pressure?” *Handbook of Sport Psychology*, edited by Gershon Tenenbaum y Robert C. Eklund, 3rd ed., John Wiley & Sons, 2007, pp. 425–444. <https://doi.org/10.1002/9781118270011.ch19>
- Beilock, Sian L., et al. “On the Causal Mechanisms of Stereotype Threat: Can Skills That Don’t Rely Heavily on Working Memory Still Be Threatened?” *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 32, no. 8, 2006, pp. 1059–1071. <https://doi.org/10.1177/0146167206288489>.
- Christensen, Wayne, John Sutton, y Doris McIlwain. “Putting Pressure on Theories of Choking: Towards an Expanded Perspective on Breakdown in Skilled Performance.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 14, no. 2, 2015, pp. 253–293. <https://doi.org/10.1007/s11097-014-9395-6>.
- Christensen, Wayne, and John Sutton. “Mesh: Cognition, Body, and Environment in Skilled Action¹.” *Handbook of embodied cognition and sport psychology* (2019): 157–164.
- DeCaro, Marci S., et al. “Choking under Pressure: Multiple Routes to Skill Failure.” *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 140, no. 3, 2011, pp. 390–406. <https://doi.org/10.1037/a0023466>.

- Eysenck, Michael W., y Manuel G. Calvo. "Anxiety and Performance: The Processing Efficiency Theory." *Cognition & Emotion*, vol. 6, no. 6, 1992, pp. 409-434. <https://doi.org/10.1080/02699939208409696>.
- Eysenck, Michael W., et al. "Anxiety and Cognitive Performance: Attentional Control Theory." *Emotion*, vol. 7, no. 2, 2007, pp. 336-353. <https://doi.org/10.1037/1528-3542.7.2.336>.
- Dreyfus, Hubert L., y Stuart E. Dreyfus. *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. Free Press, 1986.
- Fitts, Paul M., y Michael I. Posner. *Human Performance*. Brooks/Cole, 1967.
- Gray, Rob. "Attending to the Execution of a Complex Sensorimotor Skill: Expertise Differences, Choking, and Slumps." *Journal of Experimental Psychology: Applied*, vol. 10, no. 1, 2004, pp. 42-54. <https://doi.org/10.1037/1076-898X.10.1.42>.
- Gray, Rob. "Attentional Theories of Choking under Pressure Revisited." *Handbook of Sport Psychology*, edited by Gershon Tenenbaum y Robert C. Eklund, 1st ed., Wiley, 2020, pp. 595-610. <https://doi.org/10.1002/9781119568124.ch28>.
- Gray, Rob, y Jonathan Allsop. "Interactions Between Performance Pressure, Performance Streaks, and Attentional Focus." *Journal of Sport and Exercise Psychology*, vol. 35, no. 4, 2013, pp. 368-386. <https://doi.org/10.1123/jsep.35.4.368>.
- Gray, Rob, Sian L. Beilock, y Thomas H. Carr. "'As Soon as the Bat Met the Ball, I Knew It Was Gone': Outcome Prediction, Hindsight Bias, and the Representation and Control of Action in Expert and Novice Baseball Players." *Psychonomic Bulletin & Review*, vol. 14, no. 4, 2007, pp. 669-675. <https://doi.org/10.3758/BF03196819>
- Gröpel, Peter, y Jürgen Beckmann. "A Pre-Performance Routine to Optimize Competition Performance in Artistic Gymnastics." *The Sport Psychologist*, vol. 31, no. 2, 2017, pp. 199-207. <https://doi.org/10.1123/tsp.2016-0054>.
- Gröpel, Peter, y Christopher Mesagno. "Choking Interventions in Sports: A Systematic Review." *International Review of Sport and Exercise Psychology*, vol. 12, no. 1, 2019, pp. 176-201. <https://doi.org/10.1080/1750984X.2017.1408134>.

- Gucciardi, Daniel F., et al. "Experienced Golfers' Perspectives on Choking under Pressure." *Journal of Sport & Exercise Psychology*, vol. 32, no. 1, 2010, pp. 61–83. <https://doi.org/10.1123/jsep.32.1.61>
- Hill, Denise M., y Gareth Shaw. "A Qualitative Examination of Choking under Pressure in Team Sport." *Psychology of Sport and Exercise*, vol. 14, 2013, pp. 103–110. <https://doi.org/10.1016/j.psychsport.2012.07.008>.
- Lewis, Brian P., y Darwyn E. Linder. "Thinking About Choking? Attentional Processes and Paradoxical Performance." *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 23, no. 9, 1997, pp. 937–944. <https://doi.org/10.1177/0146167297239003>.
- Mesagno, Christopher, y Denise M. Hill. "Definition of Choking in Sport: Re-Conceptualization and Debate." *International Journal of Sport Psychology*, vol. 44, no. 4, 2013, pp. 267–277.
- Mesagno, Christopher, Daryl Marchant, y Tony Morris. "Alleviating Choking: The Sounds of Distraction." *Journal of Applied Sport Psychology*, vol. 21, no. 2, 2009, pp. 131–147. <https://doi.org/10.1080/10413200902795091>.
- Montero, Barbara G. *Thought in Action: Expertise and the Conscious Mind*. Oxford University Press, 2016.
- Moro, Rodrigo, y Marcelo Auday. "Foco de Atención Consciente y Habilidades Deportivas: Análisis de las Principales Líneas de Investigación Experimental." *Retos: Nuevas Tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, vol. 51, 2024, pp. 1364–1374. <https://doi.org/10.47197/retos.v51.97677>
- Oudejans, Raoul R. D., et al. "Thoughts and Attention of Athletes under Pressure: Skill-Focus or Performance Worries?" *Anxiety, Stress, and Coping*, vol. 24, no. 1, 2011, pp. 59–73. <https://doi.org/10.1080/10615806.2010.481331>
- Papineau, David. *Knowing the Score: How Sport Teaches Us about Philosophy (and Philosophy about Sport)*. Basic Books, 2017.
- Vine, Samuel J., Lee J. Moore, y Mark R. Wilson. "Quiet Eye Training Facilitates Competitive Putting Performance in Elite Golfers." *Frontiers in Psychology*, vol. 2, 2011, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2011.00008>.
- Wine, Jeri. "Test Anxiety and Direction of Attention." *Psychological Bulletin*, vol. 76, 1971, pp. 92–104. <https://doi.org/10.1037/h0031332>

- Wulf, Gabriele. "Attentional Focus and Motor Learning: A Review of 15 Years." *International Review of Sport and Exercise Psychology*, vol. 6, no. 1, 2013, pp. 77–104. <https://doi.org/10.1080/1750984X.2012.723728>
- Zhu, Frank F., et al. "Neural co-activation as a yardstick of implicit motor learning and the propensity for conscious control of movement." *Biological psychology* 87.1 (2011): 66–73. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2011.02.004>

Los problemas psicológicos como dilemas filosóficos: un viaje hacia la eudaimonía y la felicidad dentro de la infelicidad.

Psychological problems as philosophical issues. A journey towards eudaimonia and happiness within unhappiness

Juanjo Macías¹

Universidad de Burgos, España

Alejandro G. J. Peña²

Universidad Internacional de La Rioja, España

Pedro Naranjo Cobo³

Universidad Internacional de La Rioja, España

Recibido 12 abril 2025 • Aceptado 30 mayo 2025

Resumen

La creciente demanda global de atención psicológica, el incremento sostenido en las listas de espera y el uso generalizado de psicofármacos configuran un panorama de crisis en salud mental que interpela a múltiples esferas: la clínica, la investigadora, la educativa y la socio-cultural. Esta situación evidencia no solo un malestar subjetivo generalizado, sino también la necesidad urgente de marcos interpretativos y aplicados que trasciendan el reduccionismo o la terapia por la terapia.

Bajo este marco, se proponen directrices para repensar la salud mental desde una ética filosófica que incida en la praxis cotidiana, entendida como un ejerci-

Abstract

The growing global demand for psychological care, the sustained increase in waiting lists, and the widespread use of psychotropic medication outline a mental health crisis that challenges multiple domains: clinical, research, educational, and sociocultural. This situation reveals not only a widespread subjective distress but also an urgent need for interpretive and applied frameworks that transcend reductionism and therapy for therapy's sake.

Within this framework, guidelines are proposed to reconceptualize mental health through a philosophical ethics that informs daily praxis, understood as a continuous hermeneutic exercise and

1. jjmacias@ubu.es

2. alejandrogjpena@gmail.com

3. pnarcobo@gmail.com

cio hermenéutico y de posicionamiento ante la existencia. Desde un enfoque contextual y funcional, se revitalizan postulados filosóficos —clásicos y contemporáneos— aplicados al análisis de los problemas psicológicos, con especial atención al pensamiento existencial y a las terapias contextuales basadas en procesos, como la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT). Esta integración posibilita abordar la génesis y el mantenimiento del sufrimiento desde metodologías empíricamente fundamentadas, sin renunciar a una mirada crítica y situada en la filosofía como masa madre. Asimismo, se subraya la importancia de estrategias educativas preventivas que incorporen esta perspectiva ética y ontológica desde edades tempranas, fomentando la capacidad para habitar la incertidumbre, sostener la incomodidad y cultivar formas de vida más conscientes y deliberadas.

Finalmente, se concibe a la persona embarcada en un viaje hacia su propia eudaimonía aristotélica, donde la felicidad solo puede ser visitada dentro de la imperfección y los momentos de infelicidad.

Palabras clave: Valores; Salud mental; Eudaimonía; Filosofía; Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT).

existential positioning. From a contextual and functional approach, philosophical principles—both classical and contemporary—are revitalized and applied to the analysis of psychological problems, with particular attention to existential thought and process-based contextual therapies such as Acceptance and Commitment Therapy (ACT). This integration enables a comprehensive understanding of the origins and maintenance of psychological suffering, drawing on empirically grounded methodologies while preserving a critical and situated perspective, with philosophy as the foundational substratum.

Moreover, the importance of preventive educational strategies that embed this ethical and ontological perspective from early stages of development is emphasized, fostering the capacity to inhabit uncertainty, tolerate discomfort, and cultivate more conscious and deliberate ways of living.

Ultimately, the individual is envisioned as engaged in a journey toward their own Aristotelian eudaimonia, where happiness can only be encountered through imperfection and moments of unhappiness.

Keywords: Values; Eudaimonia; Mental health; Philosophy; Acceptance and Commitment Therapy (ACT).

1 • El síntoma como sensor del ser-en-el-mundo

No resulta sorprendente que, dadas las condiciones de vida contemporáneas, la prevalencia de los problemas psicológicos continúe en ascenso (Global Burden of Disease). La depresión, que en 1990 ocupaba el cuarto lugar como causa incapacitante a nivel mundial, ascendió al segundo puesto en 2020, y se proyecta que encabezará las clasificaciones globales en 2030 (Vos et al.). En la misma línea, la última encuesta de la APA (2023) señala un aumento del 40 % tanto en la demanda como en la severidad de las consultas psicológicas.

Este escenario va acompañado de un fenómeno creciente de medicalización de los malestares cotidianos, en el que experiencias comunes de la vida se transforman en entidades clínicas susceptibles de intervención farmacológica (Hanslik y Flahault). La depresión, la ansiedad o el estrés no solo no escapan a las sociedades económicamente más acomodadas, sino que se configuran como síntomas estructurales de la opulencia del mundo occidental (Bayés).

Como ya esbozó el filósofo alemán Arthur Schopenhauer, el sufrimiento constituye “lo único que existe de forma independiente”, mientras que la felicidad no sería más que “una ausencia temporal de sufrimiento” (Benatar 77, traducción nuestra). En una formulación aún más lúgubre y acorde a la exposición irónica de este artículo y el pensamiento del autor, Arthur afirmaba que “no se puede ser feliz, sino únicamente menos desgraciado” (Schopenhauer 574). Sin embargo, pese al aparente estilo tétrico de su obra, su lectura reposada revela una forma implícita de esperanza austera, compasiva pero no paroxística, coherente con el contexto histórico y cultural en el que se circunscribe. Del mismo modo, Pierre Hadot entiende la filosofía como una práctica existencial transformadora, un modo de vida (Hadot 1995 265).

El legado de la filosofía aplicada nos corteja a mirar de frente el sufrimiento humano, sin florituras, idealismos o promesas vacías. La impronta de diversos filósofos reformulados y cotejados con la ciencia puede servir como probióticos con cepas existenciales beneficiosas para la salud mental.

Retomando la creciente prevalencia de malestares psicológicos en aumento, especialmente entre la población joven, que en muchas ocasiones

carece de la materia prima para afrontar las adversidades de la vida (Kaess et al.). Este manuscrito parte de una premisa central: asumir que la vida es, en sí misma, un problema. Vivir la vida como tal —como una condición problemática que a veces carece de solución (enfermedades crónicas, desastres naturales, accidentes mortales, pérdidas irreparables), y en otras ocasiones sí la permite— implica adoptar una posición ética frente a lo inevitable. Esta postura no solo dignifica la experiencia humana, también configura una filosofía de vida y despsicoterapiza la vida cotidiana.

Desde la perspectiva filosófica de Unamuno —para quien el remedio frente “al choque de la conciencia en la inconsciencia no es hundirse en esta, sino elevarse a aquella y sufrir más” (Unamuno 329)—, el sufrimiento, que no es un error a corregir, es una condición inherente al despertar de la conciencia. En este marco, resulta razonable afirmar que la existencia humana conlleva la imposibilidad de escapar a ciertas incertidumbres y malestares fundamentales, cuya resolución total supondría, paradójicamente, la anulación de la propia existencia. El fundamento de esta discusión radica en resaltar la incidencia del sufrimiento humano como indicador de algo que ocurre fuera: en el mundo, y no dentro. Fuera, “en cómo vivimos”. La persona no se comprende como alguien que alberga un problema en su interior, sino como alguien *atravesado* por una situación. Así como no decimos que alguien “contiene la tormenta”, sino que está *en medio de ella*, del mismo modo el malestar psicológico se sitúa en la relación entre el individuo y su contexto, no en su esencia interna. Con todo, debe esclarecerse que la fenomenología (Husserl 2010 59) interna del individuo no es disociable del modo en que los fenómenos del mundo se le aparecen; así, el sufrimiento como indicador de lo que ocurre en el exterior también funciona como una señal retroactiva de los mecanismos perceptivos de la conciencia que percibe. Esto evita concepciones dualistas o biologicistas relacionadas con la salud mental. La idea de este trabajo es proponer una posible respuesta y solución para aligerar y compensar los problemas de la vida (Marquard 26). La “cura” se orienta a determinar qué filosofía de vida adoptar para enfrentar el sufrimiento, entendiendo los problemas psicológicos como problemas o dilemas filosóficos-existenciales e inescapables.

Para este fin, se conceptualiza y contextualiza la naturaleza ubicua del sufrimiento, que se remonta a la misma antigüedad de los seres vivos. A

pesar de los avances tecnológicos y el desarrollo científico de intervenciones psicológicas basadas en la evidencia (Hayes; Weisz y Kazdin) a través de múltiples psicoterapias, estas no están exentas de sus correspondientes limitaciones. Para Skinner (1971 424), las psicoterapias serían algo secundario o un remedio para a un mal ya existente. La solución residiría en el desarrollo de directrices culturales más efectivas para prevenir la emergencia de repertorios ineficaces para vivir. Es decir, sería infructuoso cambiar a las personas. Mejor cambiar el mundo en el que viven. Utópico, irónico, interese o no, la pregunta que nos interpela aquí es: ¿es la psicoterapia o la farmacología la solución? ¿O sería más pertinente abordarla desde su genealogía filosófica? Exhumando a Foucault, la psicoterapia puede operar como un dispositivo biopolítico cuando, en lugar de cuestionar las causas estructurales del malestar, se limita a gestionar síntomas para sostener la funcionalidad del individuo en el sistema. (Foucault 2007 243). Un ejemplo actual de esto sería “*No cuestiones tu modo de vida, aprende a respirar mejor*” o, mejor, “*Haz un curso de gestión del tiempo*”.

A lo largo de estas hojas, tomaremos diferentes postulados considerados como masa madre para repensar los dilemas humanos y habitar la existencia de la forma más lúcida y habitable posible. Visto así, el lector examinará si “la forma en que vivimos influye en nuestro sufrimiento”. Para extender y argumentar estas hipótesis se revisan postulados vinculados al asesoramiento filosófico (Cavallé y Machado) con el objetivo de aumentar la disposición al malestar y la responsabilidad de actuar desde un proyecto de vida con sentido. Resulta fundamental distinguir entre los avatares propios de la vida cotidiana —como rupturas, pérdidas, duelos, infortunios, desempleo o dificultades familiares, económicas y de salud— y los problemas psicológicos propiamente dichos, entendidos como intentos fallidos o desadaptativos de afrontamiento ante dichas circunstancias. Sin embargo, la frontera entre ambos no debe asumirse como dada ni evidente, pues el tránsito entre ambas categorías tiene más de deslizamiento que de salto. Una afección profunda puede surgir de un conflicto cotidiano repetido o del desgaste acumulativo de estos. En este sentido, el malestar no deriva de los eventos en sí, sino de las funciones que cumplen las conductas de la persona frente a ellos, especialmente cuando esas conductas restringen su repertorio, mantienen la evitación o erosionan su capacidad de vincularse con lo

valioso (Hayes; Strosahl Wilson). Si bien existen numerosas psicoterapias y soluciones en línea, a menudo la terapia misma se convierte en otro intento más de evitación que la persona utiliza para perfeccionar su neurosis. Por ejemplo, excusando su responsabilidad mediante la adherencia a las técnicas propuestas por el terapeuta, técnicas, como veremos más adelante, que la persona puede no entender u originarle recelo y, aun así, implementarlas de manera que se sienta libre para permanecer en su estado basal. De este modo, una concepción de la psicoterapia centrada únicamente en su dimensión técnica —lo que podríamos denominar *terapia por la terapia*— corre el riesgo de empobrecer el repertorio de la persona. Aunque sea de forma inadvertida o biopolítica, inhibiría la capacidad de las personas para desplegar recursos personales o anticuerpos ante cuestiones existenciales y filosóficas ineludibles.

Para conceptualizar esto, la psicoterapia puede utilizarse desde un razonamiento que permita observar la función de dicho comportamiento y realizar un trabajo radical (desde la raíz) orientado a valores (dirección y significado), con el andamiaje que propone la Terapia de Aceptación y Compromiso. La vida, entonces, estaría preparada para ser vivida como un viaje con fecha de partida, hacia una “felicidad eudaimónica”, incluso siendo infeliz, en medio de los males del mundo. Esto implica abrazar una felicidad imperfecta, cuyo sentido conceptual, tomado de la obra de Marquard, expondremos a continuación. Afín su filosofía a lo que proponen las escuelas griegas, la Roma de Cicerón o Séneca, incluso la cultura azteca del siglo XVI o los filósofos existencialistas. Otras corrientes contemporáneas rescatan su legado, al menos de forma introductoria, como la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT) o la Psicoterapia Existencial Basada en Procesos (Menzies y Menzies). En las siguientes secciones, se profundizará en estos planteamientos con el objetivo de preservar y revitalizar el legado de la ACT, evitando que su esencia se diluya bajo el peso del utilitarismo propio de la modernidad emergente.

2 · ¿Qué filosofía de vida adoptar para enfrentar la adversidad?

La conocida expresión “Me lo tomé con filosofía” forma parte del lenguaje común, pero rara vez nos detenemos a reflexionar sobre su verdadero sig-

nificado. ¿Qué filosofía, en concreto, está en juego cuando adoptamos esa actitud ante la adversidad? Esta cuestión remite a la importancia del sistema filosófico desde el cual interpretamos y afrontamos nuestras experiencias, incluidas las terapéuticas (Jaspers 1994: 12). Esta perspectiva ha sido insertada en la psicología por diversos autores —como García-Montes y Pérez-Álvarez— y retomada más recientemente por Ciarrochi y colaboradores, quienes integran marcos filosóficos en modelos de intervención basados en procesos (Macías et al.). *Tomarse algo con filosofía* podría entenderse como una actitud que, en palabras anteriormente citadas de Pierre Hadot, refleja la capacidad de vivir los desafíos cotidianos como oportunidades para cultivar sabiduría, templanza y transformación interior. Lejos de resignarse pasivamente, esta disposición implica adoptar una cierta distancia reflexiva ante la adversidad, que permite afrontarla con dignidad y apertura. En este contexto, enmarcado en la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT), la filosofía se traduce en valores personales, que actúan como una brújula existencial para dirigir la vida hacia un propósito deseado. Al igual que su “madre” —la Filosofía—, la Psicología también necesita otros nutrientes para prosperar.

Al analizar el origen del síntoma se configura como una consecuencia inherente del “hecho de vivir”. Por tanto, es fundamental mapear al ser humano dentro del caldo social-verbal o ecosistema en el que está inmerso, y del cual surge su malestar. El ser humano se concibe, desde una perspectiva integral, como parte de una red compleja (Hofmann, Curtiss y McNally 600) de interrelaciones dinámicas, multidimensionales, cambiantes e inacabadas. Sujeto a la contingencia y fragilidad. Asimismo, el sufrimiento se entiende ontológicamente como resultado de su interacción histórico-biográfica en el mundo.

Esto invita al lector a reconsiderar el “síntoma” bajo este paradigma, incrementando tanto la disposición para tolerar el sufrimiento como la responsabilidad y hacerse cargo para actuar y enfrentar los altibajos de la vida. En línea con autores como Yalom (2008), Marquard, Cavallé y Machado o Marinoff, quienes proponen soluciones filosóficas en sus obras como *La cura Schopenhauer*; *La felicidad en la infelicidad*; *Mirar al sol*; *Arte de vivir, arte de pensar: introducción al asesoramiento filosófico* o *Más Platón y menos Prozac*, se promueve un enfoque que abarca tanto la psicoterapia como su transferencia a la educación y la sociedad, con el fin de reducir la demanda de terapia

psicológica y que los profesionales reconsideren cómo se posicionan ante los dilemas humanos en terapia.

El objetivo no es evocar la conocida “resiliencia” como un ideal propio de una sociedad orientada al rendimiento y a la privatización del estrés (Fisher 34). La resiliencia, a menudo, representa un intento individualista de resolver problemas que, en muchos casos, canalizan malestares o desigualdades sociales. En una sociedad hiperproductiva, las personas se vuelven depresivas o neuróticas (Han). Por ello, esta reflexión propone un cambio de perspectiva, donde la filosofía de vida sea una guía fundamental para enfrentar las desventuras y re-significar su existencia dotándola de un mayor significado incluso.

3 · El existencialismo como anticuerpos para la vida

Esta praxis filosófica puede contribuir a una mejor comprensión del ser humano, entretejido en una red de contingencias sociales e histórico-biográficas. La palabra *existencialismo*, acuñada por el filósofo francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), se compone del prefijo *ex-* (de adentro hacia afuera), el verbo *sistere* (tomar una posición) y el sufijo *-encia* (cualidad). Utilizando este lenguaje simbólico, el lector puede relacionarlo con su propia vida y establecer equivalencias funcionales como propone ACT con su lenguaje metafórico (Hayes). Sería como salir de la caverna de Platón o de la oscuridad hiperreflexiva (rumiación o neurosis) para *abrirse* a la vida. La alternativa requiere habitar ese lugar, descentralizarse de uno mismo y vivir en el mundo a través de la experiencia o las contingencias directas. Es en ese contexto donde se recogen los “anticuerpos”, estando en contacto con los gérmenes que la vida va ofreciendo.

El existencialismo, como paradigma, sostiene que el ser humano adquiere conocimiento a través de su existencia subjetiva, personal e intransferible. Este enfoque busca comprender la existencia humana desde diferentes formas subjetivas de “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) (Heidegger 74). Del mismo modo, el “ser-con-otros-en-el-mundo” (*Mitsein*) constituye la estructura interrelacional del Dasein que implica encontrarse con otros en ese mismo “estar ahí”. La existencia humana se encuentra constituida en

todo momento por encuentros y relaciones con los otros, Dasein, al fin y al cabo. Visto así, por Dasein se comprende, pues, ese “ser-ahí” que guarda una relación intrínseca con su propio existir y con el mundo, un proyecto lanzado al futuro —proyecto que se proyecta más allá de uno mismo—. Desde esta filosofía, la persona estaría arrojada a la vida, donde el tiempo es limitado y finito. En otras palabras, el tiempo limitado es la estructura o “casa del ser”, donde el ser humano se encuentra confinado entre el pasado (historia de aprendizaje) y el futuro (sentido de vida), desde donde puede moldear su “porvenir” a partir del presente.

Uno de los pioneros en aplicar el análisis existencial a la psicoterapia fue el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, profundamente influenciado por Husserl y Heidegger. El existencialismo, presente como raíz común en este trabajo, sostiene además que las personas se encierran en jaulas propias por miedo a la libertad, como señaló Sartre (1993). La libertad y responsabilidad serán un tema clave para la salud psicológica y su manejo adecuado mediante la inclusión de valores en el terreno terapéutico.

Esta búsqueda, a través de diferentes proyectos, puede proporcionar trascendencia o significado frente a la ansiedad que implica saber que algún día dejaremos de estar vivos. Este concepto está presente en la filosofía de la angustia o en el concepto de “*Angst*” desarrollado por Kierkegaard (45), quien la describe como sinónimo de la existencia humana que padece la enfermedad de ser mortal. Esta enfermedad mortal implica sufrimiento, por lo que, para Kierkegaard, la única salida sería dar un “salto de fe”, donde cada persona debe encontrar su propia verdad para vivir y morir. Aquí se vislumbra un haz de luz en el pensamiento existencialista: no se trata de huir del mundo, sino de salir ahí fuera, conscientes de nuestra fragilidad, mortalidad y de la contingencia que nos atraviesa. Vivir implica asumir la responsabilidad de nuestra existencia, mantener el timón firme incluso en medio del oleaje. Ahora bien, esta ética del vivir no puede desvincularse del contexto. Como advierte Foucault, la vida está sujeta a dispositivos de poder que regulan lo posible. Las desigualdades sociales y económicas generan condiciones estructurales que hacen inescapables muchos malestares. Razón por la cual asumir la vida no es un gesto individualista, pero sí una forma situada de resistir. Incluso en condiciones adversas puede mantenerse un compromiso mínimo: sostener la dirección, aunque no controlemos el mar.

Por ejemplo, quien vive en la pobreza estructural puede no elegir sus circunstancias, sin embargo, aun así, es capaz de decidir cómo vincularse con los otros, cómo resistir la desesperanza o cómo sostener su dignidad en medio del abandono institucional. No se trata de heroísmo, se trata de una ética mínima del timón: *seguir dirigiéndose, aun sabiendo que el mar no siempre obedece*.

Adaptar esta filosofía a una mirada todavía más escéptica implica reconocer que ciertas condiciones de la existencia no hacen sino acentuar el absurdo de vivir. Un absurdo que, en palabras de Camus, consiste en “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena” (68). Según concluyó, una vida significativa puede volverse súbitamente absurda ante una tragedia. El propio desenlace vital de Camus, fue irónico y representante a su filosofía. Como contrarréplica a este absurdo de vivir, el Sísifo feliz, abraza el absurdo que a veces significa la insignificancia de la vida (Camus 59) que implica encontrar un “sentido” que pueda servir de refugio o autoengaño. En ocasiones, la falta de sentido del universo no tiene planes para un ser que se percibe a sí mismo como el centro.

Si el lector aún no ha atravesado una tragedia, puede aprovechar este momento como un respiro en la maratón de la vida, sabiendo que, tarde o temprano —con mayor o menor demora—, llegará. La existencia humana, arrojada a la contingencia, se caracteriza por su inestabilidad, lo que inevitablemente conlleva sufrimiento. No obstante, el existencialismo no se detiene en la desesperanza: ofrece también un trasfondo de lucidez y cierto optimismo al indagar en la naturaleza de nuestra condición, reconociendo en ella la posibilidad de una vida auténtica pese —o precisamente gracias— a su fragilidad. El filósofo antes mencionado, Odo Marquard, en su obra *Felicidad en la infelicidad*, define el escepticismo como la aceptación de la contingencia de la vida. Esto invita a la apertura hacia todo lo que acontece, permitiendo anticipar y vacunarse contra esa inestabilidad, disfrutándola y siendo conscientes o responsables de cómo queremos actuar. Su libro invita al goce irónico que supone abrazar la vida y la impostura de contentarnos con la falsa ilusión de control.

Ahora bien, ha de fundamentarse el existencialismo dentro de un marco científico capaz de permitir una comprensión harto más rigurosa del

ser humano en toda su complejidad, concebido como un sistema atravesado por leyes, principios y relaciones contextuales. Esta mirada no excluye una dimensión ética y espiritual, como la que plantea Simone Weil (1993: 19), para quien el sufrimiento y la atención son vías privilegiadas de acceso a la verdad del alma humana. Desde tal articulación teórico-práctica uno debe abordar la transferencia de estos citados fundamentos al ámbito de la psicoterapia y del asesoramiento filosófico, siempre con el fin de evaluar su aplicabilidad clínica y existencial.

4 · Coexistencia del existencialismo, la filosofía y una metodología basada en la evidencia

El determinismo y el indeterminismo han sido temas centrales en la ciencia y la filosofía, manteniéndose relevantes en la actualidad. Dentro de este marco, se pueden abordar preguntas vitales desde ambos paradigmas, y aquí se busca resumirlas y reconciliarlas. Entre estas preguntas se incluye: *¿Preferir seguridad y falta de libertad en mi trabajo, o falta de seguridad, pero con libertad?* Continuamente evaluamos las consecuencias de nuestras decisiones (Schneider 2012: 1). Si el coste de una respuesta es demasiado alto, la persona tomará una dirección diferente, y esto también es aplicable en terapia. *¿Qué sucede si el sufrimiento humano está presente en cualquier dirección?* Tanto con libertad como con seguridad, siempre habrá un coste. La verdadera cuestión es: *¿qué coste estoy dispuesto a asumir?* *¿Qué tipo de sufrimiento tiene más sentido para mí?* *¿Somos realmente libres?*

Con las lentes de Skinner, argumentaría en sus postulados, la libertad es imposible dado que el comportamiento está determinado por las condiciones ambientales (Skinner 1994). Por otro lado, Sartre, como defensor del indeterminismo, centraría su atención en la libertad y la responsabilidad individual, rechazando el racionalismo y positivismo predominantes. Este autor existencialista enfatiza la subjetividad y la responsabilidad individual para vivir y enfrentar el sufrimiento, transformando constantemente la existencia mediante la acción. En palabras de Paul Valéry, “las obras no se terminan, se abandonan”, una idea que puede aplicarse a la vida, a la premisa existencialista y a la terapia. En ACT esta idea se entiende como *selfing* (Barnes-

Holmes et al.), donde el yo es algo inacabado, dinámico y en constante interacción con el contexto.

No obstante, al final de su vida, Jean-Paul Sartre reconoce una forma de libertad incluso en condiciones de encarcelamiento, como alguien condicionado que puede trascender sus propios condicionamientos. Ambos postulados descritos aquí pueden coexistir; de hecho, han sido integrados previamente (Morf). El indeterminismo de Sartre y el determinismo de Skinner presentan propuestas sólidas, considerando la subjetividad del “sujeto” como formas individuales de experimentar los fenómenos, siendo flexibles ante las contingencias que propone la vida o el ser-en-el-contexto. Sartre expresó la célebre frase “la existencia precede a la esencia” (Sartre 2006 7), indicando que el ser solo encuentra su esencia a través de vivir. Por su parte, Heidegger ilustra este proceso mediante la metáfora del “ser” como un armario cerrado que aún no ha sido revelado. El “ser” se concibe como lo que se desvela, fruto de la existencia, definido como *alétheia* en griego, o desocultamiento. Esto también implica otorgar un sentido que no estaba previamente asignado a la vida, basado en la responsabilidad del individuo para tomar las riendas de sus acciones.

Simultáneamente, desde el determinismo, las leyes y principios del aprendizaje proporcionan un marco que permite comprender las elecciones como resultado de la interacción entre el repertorio y las condiciones actuales, sujetas al reforzamiento contingente de la historia de aprendizaje. Ambos enfoques tienen una similitud ontológica y epistemológica: el ser humano no nace predeterminado, más bien se constituye en relación con el mundo. Por un lado, el existencialismo ofrece las claves para ser responsable de la propia existencia y trazar un camino significativo; por otro lado, el conductismo entiende las elecciones como determinadas por la interacción entre repertorios y contingencias presentes. La convergencia radica en comprender la acción a pesar de las limitaciones del repertorio, haciendo más probable la ocurrencia de ciertos comportamientos mediante la creación de condiciones necesarias. La psicoterapia, en este contexto, proporcionaría las condiciones ambientales que facilitan la aparición de conductas deseadas.

Este aspecto resulta crucial para construir un “propósito”, tema que se retomará en la sección dedicada a los valores, permitiendo a los profesionales abordar este proceso clave para el cambio desde una perspectiva

filosófica en lugar de meramente psicológica. En este sentido, la terapia ayuda a discriminar el propio comportamiento (Tsai et al. 132), así como la clarificación de valores. Esto incrementa la flexibilidad del repertorio para vivir y morir más alineado con cómo se desea.

Este análisis concluye reconciliando el paradigma “existencial-conductual” mediante la posición del filósofo empirista David Hume, quien expresó: “La libertad humana se experimenta cuando las ‘circunstancias’ nos permiten hacer lo que queremos hacer” (Hume 399-412). Además, Heidegger también concibe al ser vivo como inseparable de su entorno, donde la interacción con su contexto constituye un aspecto central del ser (Heidegger 209), y el tiempo es la estructura fundamental del ser para emprender los proyectos vitales.

5 · Los valores desde la Terapia de Aceptación y Compromiso: timón de nuestro barco

En esta sección, se analizan los valores desde términos tanto analíticos como existenciales, según las perspectivas discutidas previamente a modo de darle un bagaje científico a la filosofía. La intervención en los casos descritos ha seguido un enfoque orientado a valores, con el objetivo de redirigir el sufrimiento existencial.

Desde esta perspectiva, los valores son una fuente importante de reforzamiento. Como señaló Skinner: “cualquier lista de valores” es “una lista de reforzadores, condicionados o no” (Rogers y Skinner 1064). Además, los valores constituyen la experiencia de elección, la cual tiende a ocurrir cuando la selección entre conductas está relativamente libre de control aversivo. Por tanto, una persona que dirige su vida para evitar el sufrimiento puede alejarse de aquello que es realmente importante para ella. El trabajo psicoterapéutico que ancla el sufrimiento a valores personales reconcilia y captura la historia personal única e intransferible de cada individuo como motor del cambio clínico, siendo responsable de mantener cambios estables a largo plazo (Gloster et al.).

Desde un punto de vista existencial, los valores no se comprenden como elementos contenidos en un repositorio, sino como arraigados a la

biografía de cada persona (Macías et al.). Esto implica un significado trascendente de vida, que a su vez requiere un trabajo previo sobre la historia de aprendizaje de cada persona. Los valores son entendidos como un proyecto inacabado, en continua trascendencia, un intento de ser-en-el-mundo para comprenderse y dar sentido a una existencia impermanente (Heidegger 74). En boca de Sartre:

“La libertad ajena es fundamento de mi ser. Pero, precisamente porque existo por la libertad ajena, no tengo seguridad ninguna, estoy en peligro en esa libertad; ella amasa mi ser y me hace ser, me confiere y me quita valores, y mi ser recibe de ella un perpetuo escaparse pasivo a sí mismo. Irresponsable y fuera de alcance, esa libertad proteiforme en la cual me he comprometido puede comprometerme a su vez en mil diferentes maneras de ser. Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía” (Sartre 2006 501).

Se postula así una existencia llevada a cabo mediante un proyecto elegido y siendo responsable de las circunstancias actuales de cambio.

Desde la perspectiva de las terapias contextuales, los valores son variables que mantienen o refuerzan formas particulares de conducta, afectando directamente el comportamiento emitido. Por ello, el terapeuta debe aclarar y mantener los valores como un horizonte constante para discriminar bajo control de qué se encuentra el comportamiento de la persona. Mediante el análisis funcional, como metodología analítica, se orientaría la intervención hacia ese *Dasein*. Las terapias contextuales comprenden los valores como patrones de actividad libremente elegidos, verbalmente construidos por las consecuencias, dinámicos y fundamentalmente reforzados a través de la actividad misma. De manera alternativa, cabe afirmar que los valores son declaraciones verbales que sirven para hacer ciertas consecuencias más motivadoras y están sujetas al aprendizaje relacional.

Adicionalmente, los valores poseen una cualidad de propiedad personal: el individuo experimenta subjetivamente la elección de los principios que desea que guíen su conducta. Son reforzados socialmente como patrones

dinámicos que envuelven la vida del individuo y actúan como una dirección vital. Incluso se ha predicho que los cambios en los valores de vida son previos y necesarios para reducir el sufrimiento y generar cambios reales en la vida del individuo. Existe evidencia de la relación entre la consistencia en los valores y el bienestar general (Lejeune y Luoma).

En la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT) todo procedimiento terapéutico se concibe, en última instancia, como un vehículo para acercar a la persona a una vida guiada por sus valores. De forma complementaria, la Psicoterapia Existencial Basada en Procesos (Menzies y Menzies) entiende que los síntomas más comunes —como la ansiedad o la depresión— no son el núcleo del sufrimiento, sino manifestaciones que encubren preocupaciones más profundas vinculadas a la muerte, la soledad, la identidad, el aislamiento, el sentido o la libertad: los dilemas filosóficos que dan título a este artículo.

Aunque tales dimensiones han sido actualizadas desde marcos como el Metamodelo Basado en Procesos o la propia ACT, estos siguen constituyendo la argamasa de la ética filosófica y el sustrato del sufrimiento contemporáneo: preguntas esenciales sobre el origen, el sentido y la dirección de la existencia. La aportación de estas nuevas tecnologías clínicas no reside únicamente en reconocer dichas dimensiones, reside en analizarlas funcionalmente y generar respuestas terapéuticas que trasciendan el alivio sintomático inmediato, evitando así el retorno cíclico del malestar bajo nuevas formas. Sin embargo, es posible que los profesionales se fusionen con el discurso de los consultantes, perdiendo de vista las contingencias bajo las cuales se mantiene su comportamiento. Por ejemplo, alguien podría declarar que es muy importante aprobar un examen de oposición, pero en terapia no se ha clarificado bajo control de qué se encuentra su conducta. Esta podría estar regida por control aversivo (como el temor a decepcionar a sus padres) o el camello de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (Nietzsche 2018). Es crucial entender los valores de manera funcional y existencial.

Así, parte de la labor terapéutica consiste en “enseñar que el futuro de las personas es voluntad suya, que depende de una voluntad humana, y preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado ‘historia’ —el absurdo del ‘número máximo’ es tan solo

su última forma” (Nietzsche 2018 170). Esto permite limitar, si no eliminar completamente, la angustia provocada por las constricciones externas o al menos redireccionarlas.

6 · Eudaimonía vs. felicidad

Se presenta sobremanera crucial distinguir entre eudaimonía y felicidad. La felicidad no constituye un estado permanente ni un objetivo alcanzable en términos absolutos, sino, más bien, un lugar que se visita de forma ocasional. Esta comprensión contrasta con la visión dominante de la felicidad como obligación, producto de consumo o mandato cultural, reflejada en expresiones como el “happycondríaco” —aquel obsesionado con ser feliz—, denunciado por Cabanas e Illouz, o en imperativos de autosuperación vacíos como “Lo que no te mata te hace más fuerte” (Cederström y Spicer).

Frente a estos clichés, la eudaimonía remite a una vida examinada, con dirección, coherencia y responsabilidad. Parafraseando a Sócrates, se trataría de una existencia que merece ser vivida precisamente porque se somete a escrutinio ético. Valorar la vida implica situarse en el límite de la muerte, reflexionar sobre el pasado, encarar la finitud con la serenidad de quien ha vivido con sentido. Tal como relata Irvin Yalom en *Mirar al sol* (2009), muchas personas diagnosticadas con cáncer terminal expresan un lamento que condensa este dilema existencial: “Es una pena haber aprendido a vivir cuando apareció la metástasis”. La convergencia contemporánea entre la noción de *eudaimonía* en Aristóteles, la reflexión existencial sobre la conciencia de la muerte desarrollada por Rollo May (2000) y el enfoque centrado en los valores desde enfoques actuales, sea dicho, ofrece una sinergia para comprender la experiencia humana con una ponderación muchísimo mayor. He ahí que deba abordarse el significado y el alcance de este concepto desde una perspectiva integradora.

7 · La felicidad en la infelicidad: un viaje hacia la eudaimonía

La eudaimonía, compuesta por “*eu*” (bueno) y “*daimōn*” (espíritu), es un término acuñado por los filósofos de la antigua Grecia clásica que designa la virtud, la felicidad, el cumplimiento o el bienestar logrado a través de hábitos

y acciones. Está vinculada a la virtud, la moderación y la razón. No es una sensación ni significa evitar el sufrimiento. Tampoco se accede a ella a través de estados mentales, sí mediante conductas. Es la suma de acciones en una dirección valiosa, en el sentido de las terapias contextuales. Un sinónimo contemporáneo sería bienestar o “florecimiento” (Heintzelman), destilado de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Para el filósofo de Estagira, también se alcanza mediante la *phronesis*, entendida como la capacidad de actuar de la mejor manera en relación con el placer y el sufrimiento: entre el deseo y la razón unidos en una sabiduría práctica.

Según esta noción, la eudaimonía es un reflejo de la virtud, una excelencia vinculada al estoicismo y al rechazo del placer superficial. No tiene nada que ver con el estoicismo simplista de los tiempos actuales; por ejemplo, bañarse en agua fría no convierte a nadie en estoico si su vida está llena de artificialidad y comodidades. El estoicismo genuino persigue una vida simple, austera en términos de deseos y ligada a la razón y el deber moral.

Volviendo a la eudaimonía, esta implica una ética desvinculada del placer hedónico, con una base filosófica que despeja el camino hacia “lo que vale la pena perseguir en la vida”: un estándar objetivo de virtud. Lo cual no implica que la eudaimonía esté desconectada del placer o el disfrute; de hecho, están relacionados, aunque más en la línea epicúrea de aceptar el sufrimiento inmediato si evita sufrimientos futuros. El epicureísmo no busca el placer como un fin en sí mismo, sino que promueve la moderación en su búsqueda y destaca la amistad como una fuente esencial de bienestar duradero. Dentro de este marco filosófico, la *parrhêsia* emerge como un concepto central, entendido como un dispositivo que permite confrontar dilemas filosóficos y psicológicos (Braicovich). Este enfoque no solo invita a resolver problemas existenciales, también orienta hacia una vida guiada por la eudaimonía. En este sentido, la cuestión no es simplemente “usar” la filosofía, más bien consiste en reflexionar sobre qué filosofía de vida adoptar para alcanzar un bienestar nada superficial y sostenible. Placer y sufrimiento pueden y deben coexistir, pues el placer es una recompensa para la conducta; sin embargo, el bienestar eudaimónico se encuentra en una posición jerárquica superior. Podemos observar desde fuera si alguien es feliz hedónicamente, pero solo se puede afirmar con certeza que alguien es feliz eudaimónicamente desde su perspectiva interna. La felicidad no sería la acumulación de

placer por centímetro cuadrado, ni podría acumularse como el síndrome de Diógenes. De hecho, las personas más materialistas suelen presentar una mayor prevalencia de problemas psicológicos y menores puntuaciones en bienestar y satisfacción con la vida (Dunn y Gilbert).

8 • Una vida eudaimónica en la infelicidad

Ayudará, en tal punto, llevar a cabo un breve recorrido histórico por algunos de los pensadores más relevantes que sostienen la idea de que tener una vida valiosa no implica escapar de esos momentos en que el sufrimiento es el principal protagonista. Al contrario: una buena vida estará repleta de desabrimiento y pesadumbre. Incluso cuando la felicidad se ausenta y el dolor se cierne, es posible la vida plena, colmada de sentido, en el corazón de la infelicidad.

Por tanto, esta propuesta desvincula la felicidad del placer corporal, como reconocieron Epicuro, Platón, Aristóteles, Montaigne, Stuart Mill o Pascal, entre otros autores que consideraron por suerte la felicidad como algo transitorio o secundario. La filosofía griega defendía la necesidad de no sucumbir a los sentidos ni al mundo sensible, sino de trascenderlos. En contraste, el pensamiento romano, de orientación más pragmática, encuentra en Cicerón una expresión representativa: sintetiza su perspectiva en la máxima según la cual aquel que se entrega con avidez al placer carecerá de fortaleza para afrontar el sufrimiento.

Como anticuerpos existenciales, Montaigne invita al lector a familiarizarse con la incertidumbre, la muerte o la enfermedad para hacerlas parte de nuestra cotidianidad. No para resignarnos, sí para perderle el miedo (exposición) y ampliar nuestra capacidad de agencia (Montaigne 2004 130).

Culturas como la azteca del siglo XVI articulaban la eudaimonía como *neltiliztli* (enraizamiento) o estar conectados a la vida, promoviendo una ética basada en la comunidad para una vida valiosa, desvinculada del placer. Para ellos, “la tierra es resbalosa, y los placeres llegan mezclados con sufrimientos y complicaciones” (Purcell). Según estos postulados, la buena vida se basa en estar convencido de estar en el “camino correcto” para uno mismo, más allá del placer y el sufrimiento. La buena vida es un esfuerzo

constante (Aristóteles), íntimamente ligado al desarrollo de potencialidades y a la conexión con los demás.

Concluamos, no sin cierta ironía, con el autor jovial con el que comenzamos: Schopenhauer. A lo largo de su obra —y de forma especialmente sistemática en *El mundo como voluntad y representación*—, planteó que los seres humanos están atrapados en un ciclo interminable de deseo, satisfacción, tedio, evitación y nuevo deseo: un círculo vicioso que perpetúa el sufrimiento. Para él, la única vía de salida no consistía en satisfacer más deseos, no, la vía de salida consistía en desear menos, en retirar la voluntad como fuente de perturbación y ocupar la vida con algo más duradero. Esa renuncia, lejos de ser nihilista, podría entenderse como una forma de eudaimonía negativa: una serenidad que en lugar de depender del cumplimiento de metas, depende de haber desmontado su tiranía.

9 · Conclusiones

Que esta sección de conclusiones sea también una conclusión de la vida vivida. Al acercarnos al final de nuestros días, echando la vista atrás y examinando nuestra historia, tiene sentido analizar al individuo como un viajero en el mundo a través de todas sus fases (Bayés). Comprender y abordar el sufrimiento desde una perspectiva filosófico-existencial proporciona el equipaje necesario para hacer de la vida un viaje hacia la imperfecta eudaimonía. En ese equipaje encontrará la persona un bálsamo para hacer frente a los envites inherentes de la propia estructura de la existencia. Y, rebuscando en ese equipaje, hallará en su botiquín el sentido de pertenencia a otras personas, el apoyo social y la conexión con su grupo de referencia como salvavidas que pueden hacer más llevadero el inevitable hundimiento. Al mismo tiempo, dialéctica de asumir estos valores como fuentes de bienestar y de sufrimiento. El aislamiento, el miedo y la falta de apoyo social son causas importantes de malestar (Raymo y Wang). Asimismo, la hiperreflexividad, el ensimismamiento en los propios pensamientos o el intento de suprimirlos o evitarlos también aumentan el malestar. Por el contrario, aprender a experimentar los pensamientos con distancia, conocido como *self-as-context*, y actuar en una dirección valiosa está asociado con una disminución en el sufrimiento humano (Zettle et al.).

En este sentido, un asesoramiento filosófico basado en la evidencia o en una metodología rigurosa, como la esbozada en el presente trabajo, sería una propuesta quizás más afinada con la naturaleza humana, al contrario que las promesas superficiales y banales.

En defensa, claro está, de la contrarréplica de mirar hacia el interior para buscar el sentido de la vida. La obsesión con el autoconocimiento o la búsqueda de sentido que puede propiciar el estar cada vez más perdidos. Mitigar la búsqueda obsesiva de sentido en la vida (Marquard) promoviendo una pausa para disfrutar lo que se tiene sin pretensiones adicionales e incluso hacer una dieta de la pretensión excesiva de sentido puede incluso resultar salvífico. El sentido vital es autobiográfico y no se encuentra en el ensimismamiento.

Adoptar un enfoque flexible frente a preocupaciones inherentes a la vida, como el miedo, la soledad, las relaciones íntimas o la muerte, permite reconciliar el deseo de libertad con sus inevitables costos. Por ejemplo, una pareja puede extender la esperanza de vida, pero separarse de una relación indeseada puede aumentar el bienestar. Aquí radica la insatisfacción inherente al ser humano, como señaló Schopenhauer: cualquier decisión o circunstancia viene acompañada de dudas y arrepentimientos. Este hecho no es negativo, sino profundamente humano. Lo verdaderamente problemático es no reconocerlo y persistir en un proyecto bajo control aversivo o en la búsqueda de deseos caprichosos. Esto puede conducir al aburrimiento, al vacío existencial y a la sensación de no haber vivido una vida que valga la pena al final de los días.

La vida es contradictoria, y tal vez la aceptación en todas sus dimensiones de su dialéctica sea uno de los puntos fuertes de las terapias contextuales. Estas proponen abandonar la lucha por cambiar lo que no puede ser controlado. Los dilemas expuestos como ejemplos a lo largo del manuscrito representan problemas sociales y comunitarios que se enmarcan como cuestiones filosófico-existenciales. Su “cura” radica en la clarificación biográfica de qué dirección vital escoge esa persona, desde su responsabilidad para actuar y entendiendo las variables que controlan su comportamiento.

La esencia de estas líneas tiene como objetivo capacitar tanto a las personas como a las generaciones futuras en este paradigma, sin despejar o resolver las incertidumbres que implica enfrentarse a la vida. La libertad

radica en cómo se afrontan dichas incertidumbres. Como asumió Sartre, los humanos están condenados a la angustia de “ser libres” frente a lo posible e impredecible, incluso cuando a veces renuncian a su libertad para evitar la angustia. Skinner (1975), desde una perspectiva conductual, operacionalizó la libertad como un conjunto de contingencias determinadas por las condiciones ambientales. ¿Qué camino tiene más sentido, aunque no se haya recorrido y se desconozcan sus consecuencias?

Un ejemplo ilustrativo es el pasaje de la *Odisea*, en el que la diosa Calipso intenta tentar a Odiseo con la inmortalidad y una vida paradisíaca, pero él decide regresar a lo mundano, plagado de sufrimientos, pero también al hogar con su familia. Aunque la vida no es la *Odisea*, a veces se asemeja a ella. En cualquier caso, la autocompasión es un proceso esencial en el cambio clínico (Hofmann et al.), fomentando la cooperación grupal hacia una sociedad más colectivista que no promueva el individualismo del “hipertrofiado yo” (Lipovetsky; Han). Esto puede crear entornos que refuercen la cooperación en lugar del individualismo o las relaciones líquidas, especialmente entre profesionales que cuidan de otros. Modelos como el *Portland Model* (Thompson et al.) intentan reducir la soledad y el aislamiento de los profesionales, al tiempo que entrenan habilidades para el adecuado funcionamiento de la persona detrás del modelo terapéutico. Al mismo tiempo, se destaca la importancia de la interdisciplinariedad y el giro hacia una perspectiva más naturalista a la hora de aproximarse a la psicología desde la filosofía.

Finalmente, con el objetivo de generar estos anticuerpos “para el vivir” es necesario enfrentarse a la ilusión contemporánea de una existencia libre de sufrimiento (Bauman 61). Paradojalmente, intentar resolver el problema del sufrimiento tiende a empeorarlo, complicándolo aún más (Hayes et al.). Sin embargo, se puede elegir el camino del sufrimiento asumido, viviendo en el presente y aceptando que hay aspectos inevitables en la vida, como el envejecimiento, el deterioro, las pérdidas, la muerte y otras desgracias. Vivir *hacia adelante* para comprender la vida *hacia atrás*, según la máxima de Kierkegaard (148), ofrece un espacio para desear lo que se quiere de tal manera que se desee también su eterno retorno (Nietzsche 2018 395).

Aceptar que no estamos al margen de la historia y que, como seres proclives al error, quizá se repitan las equivocaciones puede ayudarnos a levantarnos y seguir avanzando hacia ese horizonte en el que decidimos en-

vejecer. Tal vez hallemos un sentido a lo largo del viaje que es la vida... o tal vez no.

10 · Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 2018.
- Barnes-Holmes, Yvonne, Louise McHugh y Dermont Barnes-Holmes. "Perspective-taking and Theory of Mind: A relational frame account", *The Behavior Analyst Today*, 5/1 (2004): 15.
- Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Bayés, Ramón. *Un largo viaje por la vida*. Barcelona: Plataforma, 2019.
- Benatar, David. *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Binswanger, Ludwig. (1958). "The Existential Analysis School of Thought". *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. ed. R. May, E. Angel y H. F. Ellenberger. New York: Basic Books/Hachette Book Group, 1958.
- Braicovich, Rodrigo Sebastián (2017). "La parrhêsia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?". *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 1/8 (2017): 59-74.
- Cabanas, Edgar y Eva Illouz. *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta, 2019.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. Madrid: Literatura Random House, 2021.
- Cavallé, Mónica y Julián D. Machado. *El arte de vivir, el arte de pensar. Introducción a la asesoría filosófica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Cederström, Carl y André Spicer. *The wellness syndrome*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2015.
- Ciarrochi, Joseph, Louise Hayes, Gareth Quinlen, Baljinder Sahdra, Madeleine Ferrari y Keong Yap. *Letting go, creating meaning: The role of Acceptance and Commitment Therapy in helping people confront existential concerns and lead a vital life*. ed. Menzies, R. G., R. E. Menzies y G. A. Dingle. *Existential concerns and cognitive-behavioral procedures. An integrative approach*. Berlín: Springer Nature, 2022.

- Dunn, E. W., Gilbert, D. T., y Wilson, T. D. (2011). If money doesn't make you happy, then you probably aren't spending it right. *Journal of Consumer Psychology*, 21(2), 115-125.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Madrid: Caja Negra, 2021.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*.
- García-Montes, José Manuel y Marino Pérez-Álvarez. "Exposition in existential terms of a case of 'negative schizophrenia' approached by means of Acceptance and Commitment Therapy". *International Journal of Existential Psychology and Psychotherapy* 3/1, (2010).
- Gilbert, Paul. *Compassion focused therapy: The CBT distinctive features series*. Londres: Routledge, 2010.
- Global Burden of Disease Collaborative Network. "Global Burden of Disease Study 2017 (GBD 2017) Results". *Institute for Health Metrics and Evaluation*, 2018.
- Gloster, Andrew T., Jens Klotsche, Joseph Ciarrochi, Georg Eifert, Rainer Sonntag, Hans-Ulrich Wittchen y Jürgen Hoyer. "Increasing valued behaviors precedes reduction in suffering: Findings from a randomized controlled trial using ACT". *Behaviour Research and Therapy* 91 (2017): 64-71.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 1995.
- Hayes, Steven C., Kirk D. Strosahl y Kelly G. Wilson, *Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change*, 2ª ed. (New York: Guilford Press, 2012), 19.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Hanslik, Thomas y Antoine Flahault. "Overmedicalization: when too much medicine harms". *La Revue de Médecine Interne* 37/3 (2015): 201-205.
- Hayes, Steven C. "Acceptance and commitment therapy: towards a unified model of behavior change". *World Psychiatry* 18/2 (2016).
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.
- Heintzelman, Samantha J. "Eudaimonia in the contemporary science of subjective well-being: Psychological well-being, self-determination, and meaning in life". *Handbook of well-being*. ed. E. Diener, S. Oishi y L. Tay. Salt Lake City: DEF Publishers, 2018.

- Hofmann, Stefan G., Steven C. Hayes y David N. Lorscheid. *Learning process-based therapy: A skills training manual for targeting the core processes of psychological change in clinical practice*. Oakland: New Harbinger Publications, 2021.
- Hofmann, Steven G., Curtiss, Joshua y McNally, Richard J. "A Complex Network Perspective on Clinical Science." *Perspectives on Psychological Science* 11.5 (2016): 597–605.
- Hume, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Trotta, 2010.
- Jaspers, Karl. *Way to wisdom: An introduction to philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Jaspers, Karl. *Philosophy of Existence*. Barcelona: RBA, 1985.
- Kaess, Michael, Markus Moessner, Julian Koenig, Sophia Lustig, Sabrina Bonnet, Katja Becker, Heike Eschenbeck, Christine Rummel-Kluge, Rainer Thomasius, Stephanie Bauer y ProHEAD Consortium. "Editorial Perspective: A plea for the sustained implementation of digital interventions for young people with mental health problems in the light of the COVID-19 pandemic". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 62/7, (2021): 916–918.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza, 2013.
- LeJeune, Jenna y Jason Luoma. "Values in Acceptance and Commitment Therapy". In *The Oxford Handbook of Acceptance and Commitment Therapy*. ed. Michael P. Twohig, Michael E. Levin y Julie M. Petersen. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Macías, Juanjo, Ruiz-García, Antonio y Valero-Aguayo, Luis. "Validación y propiedades psicométricas del 'Cuestionario de Valores de Vida' (VLQ) para población española." *Behavioral Psychology / Psicología Conductual* 31.2 (2023): 247–267.
- Macías, Juanjo, and Luis Valero-Aguayo. "FACT: A pilot study of process-based therapy to promote occupational well-being." *Journal of Contextual Behavioral Science* 32 (2024).
- Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Traducción de Javier Albiñana. Madrid: Cátedra, 2004, 130.

- Marinoff, Lou. *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: B de Books, 2017.
- Marquard, Odo. *La felicidad en la infelicidad: Reflexiones filosóficas*. Madrid: Katz, 2006.
- May, Rollo. *El dilema del hombre. Respuestas a los problemas del amor y de la angustia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Morf, Martin E. "Sartre, Skinner, and the Compatibilist Freedom to Be Authentically". *Behavior and Philosophy* 26/1-2 (1998): 29-43.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza, 2018.
- Purcell, Lynn Sebastian. "Eudaimonia and Neltiliztli: Aristotle and the Aztecs on the Good Life". *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 16/2 (2017): 10-21.
- Raymo, James M. y Jia Wang. "Loneliness at Older Ages in the United States: Lonely Life Expectancy and the Role of Loneliness in Health Disparities". *Demography* 59/3 (2022): 921-947.
- Rogers, Carl R. y Burrhus F. Skinner. "Some issues concerning the control of human behavior: A symposium". *Science* 124 (1956): 1057-1066.
- Ruiz-García, Antonio, Juan José Macías-Morón, Rafael Ferro-García y Luis Valero-Aguayo. "Spanish Validation of the 'Life Snapshot Inventory'". *International Journal of Psychological Research* 14/2, 2021.
- Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya, 1993..
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: UNAM, 2006.
- Schneider, Susan M. *The Science of Consequences: How They Affect Genes, Change the Brain, and Impact Our World*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación (Vol. 1)*. Akal, 2005.
- Skinner, Burrhus F. *Science and Human Behavior*. Barcelona: Fontanella, 1971.
- Skinner, Burrhus F. *About Behaviorism*. Barcelona: Fontanella, 1975.
- Skinner, Burrhus F. "Beyond Freedom and Dignity". *Analogies of Behavior* 1 (1994).
- Thompson, Brian L., Jason B. Luoma, Christeine M. Terry, Jenna T. LeJeune, Paul M. Guinther y Harold Robb. "Creating a peer-led acceptance and

- commitment therapy consultation group: The Portland model". *Journal of Contextual Behavioral Science* 4/3 (2015): 144-150.
- Tsai, Mavis, Robert J. Kohlenberg, Jonathan W. Kanter, Barbara Kohlenberg, William C. Follette, Glenn M. Callaghan. *A guide to functional analytic psychotherapy. Awareness, courage, love and behaviorism*. Nueva York: Springer, 2009.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 2013.
- Vos, Theo et al. "Global, regional, and national incidence, prevalence, and years lived with disability for 328 diseases and injuries for 195 countries, 1990–2016: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2016". *The Lancet* 390/10100 (2017): 1211-1259.
- Weil, Simone. *Esperando a Dios*, traducción de Emma Martínez, Madrid: Trotta, 2003, 19.
- Weisz, John R. y Alan E. Kazdin (ed.). *Evidence-Based Psychotherapies for Children and Adolescents (Third Edition)*. New York: Guilford Press, 2017.
- Yalom, Irvin D. *La cura Schopenhauer*. Barcelona: Salamandra, 2008.
- Yalom, Irvin D. *Mirar al sol: superar el temor a la muerte*. Barcelona: Herder, 2009.
- Zettle, Robert D., Suzanne R. Gird, Blake K. Webster, Nakisha Carrasquillo-Richardson, Jeffrey Swails y Charles A. Burdsal. "The Self-as-Context Scale: Development and preliminary psychometric properties". *Journal of Contextual Behavioral Science* 10 (2018): 64-74.
- Vigotsky, L. S. *La imaginación y el arte en la infancia*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003.

Hacia el concepto de caos en Nietzsche, Deleuze y Meillassoux.

Towards the Concept of Chaos in Nietzsche,
Deleuze and Meillassoux

Alberto Villalobos Manjarrez¹

Universidad Nacional Rosario Castellanos (UNRC), México

José Agustín Ezcurdia Corona²

Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM), México

Recibido 2 octubre 2024 • Aceptado 14 junio 2025

Resumen

En este artículo presentamos un breve estudio sobre el concepto de caos en las filosofías de Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze y Quentin Meillassoux, en el que identificamos rupturas y continuidades. En consecuencia, desarrollamos los siguientes puntos: que el concepto de caos tiene una primacía sobre la noción de voluntad de poder en la filosofía de Nietzsche; que el caos subyace a la inmanencia en el pensamiento de Deleuze; y que el hiper-caos de Meillassoux, aunque es incondicionado, posee límites internos que lo vuelven cuasi omnipotente. En la conclusión, definimos la situación de los seres humanos frente a estos tres abismos

Palabras claves: Naturaleza; Antropomorfismo; Plano de inmanencia; Contingencia; Indeterminación.

Abstract

In this article we present a brief study on the concept of chaos in the philosophies of Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze and Quentin Meillassoux, in which we identify ruptures and continuities. Consequently, we develop the following points: that the concept of chaos has a primacy over the notion of will to power in Nietzsche's philosophy; that chaos underlies immanence in Deleuze's thought; and that Meillassoux's hyper-chaos, although unconditioned, possesses internal limits that render it quasi-omnipotent. In the conclusion, we define the situation of human beings in the face of these three abysses.

Keywords: Nature; Anthropomorphism; Plane of immanence; Contingency; Indetermination.

1. beto1035@hotmail.com

2. jezcurdia@hotmail.com

La constance phénoménale
du monde est l'œil d'un cyclone sans
commencement ni fin – « cyclone »
que je nomme Surchaos : le chaos
éternel, niché au cœur de l'irraison
manifeste de tout étant.

Quentin Meillassoux, « L'immanence
d'outre-monde », 42

1 · Introducción

La imagen del caos ocupa un lugar originario en las cosmogonías fundacionales de la cultura occidental. En la *Teogonía* (VIII a.n.e.) de Hesíodo, el *χάος* figura como un abismo que se abre y del cual surgen Érebo —dios que personifica la oscuridad— y la negra Noche, los cuales, tras un encuentro amoroso, engendran al Éter y al Día (Hesíodo 115-130 76). En este poema, el caos es un estado indeterminado del mundo anterior a todos los seres. Por su parte, en el *Génesis* judeocristiano se dice que, antes de que Dios creara el mundo, en la tierra, desordenada y vacía, reinaba el *tehom*: un caos primitivo o abismo primigenio (Cardin 15-17). Desde su aparición, la filosofía se encargó de ordenar racional y conceptualmente la naturaleza a fin de explicar el lugar de los seres humanos en ella. Sin embargo, en el siglo XIX,¹ transitando desde

¹ Antes de la filosofía de Nietzsche, en *las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), F. W. J. Schelling —después de señalar que la inmanencia de la naturaleza spinozista se fractura en el paso entre la sustancia, los atributos y los modos— sostiene que Dios, diferenciado de los seres, posee dos orígenes: por un lado, él se causa a sí mismo; por otro, el caos lo ha producido. Este otro origen es un ansia eterna (*ewige Sehnsucht*) entendida como un caos sin orden ni forma, pero el cual es, sin embargo, la condición de la norma: “[...] lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja

el mito hacia el concepto, Friedrich Nietzsche hace irrumpir al caos en medio de la filosofía trascendental, la vida del Espíritu, la racionalidad de lo real y la dialéctica de la historia humana. Con Nietzsche, las metafísicas antiguas y modernas son objetos de una crítica que desarticula su mundo verdadero, en favor de un concepto de naturaleza entendido como caos, el cual abrió nuevos caminos para pensar la inmanencia (Villalobos Manjarrez 100-117).

Las críticas de Nietzsche dirigidas al mundo suprasensible de Platón, a la causalidad de Aristóteles, al cogito de René Descartes, al juicio sintético a priori de Immanuel Kant y a la voluntad de Arthur Schopenhauer, entre otras, hacen de su filosofía un territorio que comunica a la tradición antigua con el pensamiento moderno, pero también con nuestra actualidad. El uso del nihilismo para pensar el fin de la metafísica por parte de Martin Heidegger, o la genealogía de la relación entre cuerpo e historia teorizada por Michel Foucault, fueron planteamientos filosóficos ineludibles de corte nietzscheano que se erigieron durante el siglo XX (Heidegger 679-682; Foucault 24-32). E incluso más cercanas a nuestro presente se encuentran las filosofías de Gilles Deleuze y de Quentin Meillassoux, las cuales, cada una a su modo, se apropiaron del pensamiento de Nietzsche para componerlo con nuevos conceptos y expandir sus límites. Muestra de ello es la articulación entre la voluntad de poder y la diferencia en el caso de Deleuze; y la interpretación realista y especulativa del eterno retorno por parte de Meillassoux (Deleuze 1998 73-77; Meillassoux 2009 60-71).

Sin embargo, lo que en este texto evidenciamos brevemente es la importancia del problema del caos en la filosofía moderna y contemporánea, a través de los aparatos conceptuales de Nietzsche, Deleuze y Meillassoux, en los cuales existen influencias, interferencias y distancias significativas a propósito de la teorización de este abismo. Respecto a Nietzsche, explicamos que el concepto de naturaleza comprendido como caos subsume al de

disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio" (Schelling 167-169). Lo carente de regla es uno de los principios que constituyen lo existente; el otro, que corresponde a la forma, el orden, la ley y el entendimiento, es Dios mismo (Schelling 163-171). Sin embargo, es hasta la filosofía de Nietzsche que el caos adquiere mayor primacía y se identifica plenamente con una inmanencia que, carente de fundamento, está desprovista del origen metafísico de Dios.

voluntad de poder, aunque cronológicamente el segundo pueda tener una supuesta preeminencia sobre el primero. En cuanto a Deleuze, afirmamos que el caos subyace a la inmanencia, si con ésta nos referimos a la vida compuesta de virtualidades o al plano que la filosofía instaura con sus creaciones conceptuales para protegernos de la desintegración. Y sobre Meillassoux, mostramos que el caos alcanza un estatuto inédito y cuasi omnipotente, puesto que a pesar de que es capaz de transformar o destruir el devenir, las leyes naturales o cualquier entidad actual o posible, no está exento de determinadas autolimitaciones que su propia existencia impone. A su vez, identificamos las continuidades y rupturas entre estos conceptos de caos a los que, de manera inquietante, el pensamiento filosófico se dirige como si se tratase de un absoluto oscuro y enigmático (Meillassoux 2014 813-814). En la conclusión, exploramos sintéticamente las posibilidades prácticas de los seres humanos ante la naturaleza de tales abismos.

En la transformación de la comprensión del caos que avanza desde Nietzsche hasta Deleuze y Meillassoux, observamos que se trata de un concepto ontológico último, puesto que se presenta, en los tres casos, como una realidad insuperable, a la que nada trasciende, que subyace a la voluntad de poder —Nietzsche—, al plano de inmanencia —Deleuze— y a las leyes naturales —Meillassoux—. De modo que, en el ámbito de la ontología continental contemporánea, el concepto de caos es capaz de ingresar a una rivalidad, en curso, que existe entre otros modelos filosóficos del mundo o de lo real, como la ontología orientada a objetos (Harman 71-84), la teoría de los ensamblajes (De Landa 137-164) y la ontología de los campos de sentido (Gabriel 135-156).

2 · Voluntad de poder: máscara del caos

En el conocido fragmento 109 de *La Ciencia jovial* (1882), Nietzsche afirma que el carácter total y eterno del mundo es el caos (*Chaos*) (Nietzsche 2014 425-427). Esto significa que la naturaleza consiste en una sola inmanencia que se sustrae a tres determinaciones principales: los orígenes metafísicos, los finalismos necesarios y las leyes naturales, entendidas como estructuras de la naturaleza dispuestas por una racionalidad, un sujeto o un resto o huella del mismo. Recuérdese que las leyes naturales, para Nietzsche, son inter-

pretaciones humanas colocadas sobre sucesiones de casos aparentemente iguales (Nietzsche 2005 47-48). Si bien en la naturaleza existen repeticiones de casos perfectamente calculables, desde la perspectiva nietzscheana, esto no implica que haya leyes que presiden las permutaciones, sino que, al contrario, puede interpretarse que “[...] *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder sacar en cada instante su última consecuencia” (Nietzsche 2005 48). Así, cada repetición de caso es una novedad que, en última instancia, no es sostenida por nada exterior a la naturaleza.

A este respecto, Nietzsche lanza una serie de advertencias sobre los antropomorfismos que revisten a la naturaleza con ropajes demasiado humanos. Los antropomorfismos consisten en interpretaciones o rasgos humanos que son colocados como propiedades de la naturaleza en sí misma. Por consiguiente, para Nietzsche (2014), es un equívoco pensar que la naturaleza es bella, buena, perfecta, sabia o cruel en sí misma, o que es una máquina que actúa de acuerdo a finalidades preestablecidas (425-427). Entre tales antropomorfismos resalta uno que ocupa un lugar central en esta discusión: la idea de que la totalidad de la naturaleza es un organismo o una entidad viva:

Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde debería expandirse? ¿De qué debería alimentarse? ¿Cómo podría crecer y multiplicarse? Nosotros tenemos alguna noción de la naturaleza de lo orgánico: ¿deberíamos modificar nuestra interpretación acerca de lo indeciblemente derivado, tardío, raro, azaroso —que solo percibimos sobre la corteza terrestre—, por algo esencial, universal, eterno, como hacen aquellos que llaman organismo al universo? Eso me provoca náuseas. [...] El orden astral en el que vivimos constituye una excepción; este orden, y la relativa duración que depende de ella han hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. [...] Tampoco existe aquí un instinto de conservación ni, en general, algún instinto, ¡como tampoco conoce ninguna ley! Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. [...] Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara. (Nietzsche 2014 425-426)

Prohibir que el mundo, en su totalidad, es algo vivo significa oponerse a un concepto como el de voluntad de poder, donde la materia, la vida y el pensamiento se fusionan en virtud de las capacidades creativas de sus relaciones de fuerzas. Con la voluntad de poder ocurre una cualificación o subjetivación de la materia, puesto que se la define a partir de una propiedad subjetiva, esto es, una voluntad viva que se quiere a sí misma como su propia afirmación. Y aunque la formulación del concepto de voluntad de poder (Nietzsche 2006 679-680) es posterior a la conceptualización del mundo como caos y a la prohibición de los antropomorfismos —ubicados en *La ciencia jovial*—, estos últimos se imponen porque la argumentación que los sostiene prevalece sobre la idea de la subjetivación de la materia.

Aseverar que el mundo está vivo significa, como mismo Nietzsche señala en 1882, transferir una región excepcional de lo existente, esto es, lo viviente, hacia totalidad del mundo. Se realiza una transposición de una propiedad singular de cierta cantidad de materia, la vida, hacia toda la naturaleza. Esto hace de la voluntad de poder —donde lo simple, lo complejo, la armonía y las oposiciones más salvajes coexisten (Nietzsche 2006 679-680)— la máscara de una realidad más abisal, irreductible a lo vivo, a lo muerto y a cualquier antropomorfismo, que Nietzsche denomina caos: el mundo entendido como una potencia sin destino, sustraída de la finalidad última, la ley y el origen metafísico, donde la experiencia humana constituye un fragmento de su fatalidad.

La vía que sigue Nietzsche para conceptualizar el caos consiste en la identificación de los antropomorfismos que dan a la naturaleza un rostro humano. Por consecuencia, conceptos como el sujeto, la causalidad, la identidad y la verdad —comprendida como la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas— son desarticulados debido a su carácter antropomórfico. Por ejemplo, la causalidad ya no será definida como una estructura del mundo o del sujeto, sino que se tratará tan solo de una interpretación de las sucesiones de casos que se repiten: la “[...] sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no nos da a entender que esta serie sea una serie causal, aunque así lo parezca, y en grado altísimo” (Nietzsche 2006 359). Al prescindir de tales conceptos, Nietzsche vislumbra una naturaleza cada vez más extraña y menos humana. No obstante, el desafío

que arroja su filosofía aplica también para cualquiera: ¿hasta qué punto es posible pensar una naturaleza que no sea, en algún grado, antropomórfica?

3 · Protegerse del abismo

Como es sabido, la filosofía de Nietzsche estructura el desarrollo de la ontología de Deleuze (Hardt 77-122). Pruebas de ello son el estudio *Nietzsche y la filosofía* (1962) y la continuidad que existe entre la voluntad de poder y el concepto deleuzeano de vida no orgánica: la actividad creadora y anónima de la materia que se prolonga y sobrevive al organismo, la cual puede manifestarse, incluso, en la literatura, el arte y el concepto (Zourabichvili 107-113). Sin embargo, en el marco de este artículo, la afinidad entre Nietzsche y Deleuze se traza mediante el problema del caos. Si para Nietzsche el caos consiste en una sola inmanencia a la que no presiden la ley ni la finalidad preestablecida, para Deleuze, en *Diferencia y repetición* (1968), se trata el abismo sin fondo de la naturaleza. La particularidad de este caos (*chaos*) es que consiste en un abismo constituido por diferencias. Deleuze presenta esta cuestión bajo la imagen del eterno retorno nietzscheano:

El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza. [...] El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. El uno sólo se puede dar en el otro. La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de «misterios». (Deleuze 2002 362-363)

Así, en la filosofía de Deleuze, la naturaleza original o primera es definida como caos mediante la articulación de los conceptos nietzscheanos de eterno retorno y de voluntad de poder. La repetición de las diferencias de diferencias es el caos o la primera naturaleza que constituye a la segunda: la

de las leyes y las entidades organizadas; la de las identidades y las unidades transitorias. Esta naturaleza primera, caótica y diferencial no sólo precede a los cuerpos vivos y sus capacidades creativas, sino que los constituye. Sin embargo, Deleuze y Guattari advierten sobre los peligros de este sin fondo o naturaleza original, a la que no podemos abalanzarnos con temeridad ni mirar directa y fijamente, ya que acabaría con nuestra unidad y consistencia. Por eso escriben:

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. [...] Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra «fantasía» (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego. (Deleuze y Guattari 1997 202)

Aquí, el caos remite a la posibilidad de desintegración de las ideas frente a la que el pensamiento insta reglas para protegerse. Sin embargo, el caos, desde una vista más amplia, es entendido como una infinitud —donde el pensamiento corre el riesgo de disolverse—cuya realidad es tanto ideal como material:

El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física). (Deleuze y Guattari 1997 46)

El que pueda haber reglas que rigen el pensamiento está condicionado, a su vez, por la estabilidad de la organización de la materia a la que

Deleuze y Guattari (1997) llaman un anticaos objetivo (202). En el contacto entre materia y subjetividad, las sensaciones testimonian las propiedades de los estados de cosas con los que entran en relación. Y es a partir de tal vínculo que es posible protegerse del abismo mediante las invenciones que son producidas en tres órdenes distintos: la filosofía, la ciencia y el arte, las cuales “[...] trazan planos sobre el caos” (Deleuze y Guattari 1997 203).

Deleuze y Guattari explican que los artistas realizan cortes en el orden natural para que brote el caos, del cual elaboran una composición específica o un bloque de sensaciones que se expresa en la literatura, la pintura o la música. Porque el arte es [...] una composición del caos que da la visión o sensación, [...] un caosmos, como dice Joyce, un caos compuesto [...]. El arte lucha con el caos, pero para hacerlo sensible [...] (Deleuze y Guattari 1997 205-206). A su vez, los científicos —particularmente los físicos y los matemáticos— postulan funciones, constantes, límites y centros de equilibrio en la variabilidad del caos. Además, estos establecen relaciones entre variables desde las que pueden determinarse estados futuros a partir del presente o hacerlos tan solo probables. La ciencia toma un trozo del caos y lo envuelve en un sistema de coordenadas, “[...] del que extrae una función aleatoria y unas variables caoideas” (Deleuze y Guattari 1997 207).

Por su parte, la filosofía también “[...] lucha con el caos como abismo indiferenciado u océano de la disimilitud” (Deleuze y Guattari 1997 208). Si el arte crea bloques de sensaciones y la ciencia elabora funciones, la filosofía crea conceptos: ensamblajes o totalidades fragmentarias, los cuales son síntesis de componentes que son separables. Cuando los filósofos fabrican conceptos, al mismo tiempo instauran lo que Deleuze y Guattari denominan como plano de inmanencia, el cual no es un concepto como tal, sino la imagen que se da a sí mismo el pensamiento. El plano de inmanencia es el “[...] medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad: ocupan sin contar [...] o se distribuyen sin dividir” (Deleuze y Guattari 1997 40).

En este artículo sostenemos que, en la filosofía de Deleuze y Guattari, el caos subyace a la inmanencia considerada desde sus dos sentidos principales: como el plano indivisible que ocupan los conceptos filosóficos y como la vida entendida como pura virtualidad. Entonces, si el caos es la infinitud capaz de descomponer al pensamiento si éste no utiliza la protección adecuada, el

“[...] plano de inmanencia es como una sección del caos” (Deleuze y Guattari 1997 46). Dicho de otro modo, el plano se instala sobre el caos que le precede. En el plano se encuentra la pretensión de hacer habitable el caos mediante determinadas organizaciones conceptuales. Aquí, se muestra que la creación filosófica responde a la necesidad de resguardarse, mediante el concepto y la instauración del plano, del delirio y de la desintegración de las ideas, posibles efectos del contacto con la infinitud. Sin embargo, la protección que otorga el concepto no solo se ubica en el terreno del pensamiento, sino que las creaciones conceptuales también funcionan para orientar, de una manera práctica y transformadora, a los seres humanos en el mundo. Si los conceptos se distribuyen sobre el plano, entonces es el plano mismo el que, aun siendo un “[...] absoluto ilimitado [...]” (Deleuze y Guattari 1997 40), descansa sobre el caos o abismo de la infinitud.

Aunque la inmanencia sea entendida como una vida compuesta de virtualidades que se actualizan tanto en sujetos como en objetos (Deleuze 2008 330), el caos le subyace porque consiste en el sin fondo de la diferenciación —como Deleuze señala en *Diferencia y repetición*—, el cual condiciona la existencia tanto de las capacidades virtuales de las entidades, como de sus identidades y unificaciones transitorias conseguidas en sus actualizaciones. E incluso si la vida se define como “[...] una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia, inventariables según el tipo de evaluación que los gobierna o anima [...]” (Zourabichvili 109), las intensidades o diferencias en sí mismas, agrupadas en el caos u océano de la disimilitud, siguen siendo las condiciones de la heterogeneidad de tal multiplicidad.

4 • Asomarse al hiper-caos

Distanciándose del caos definido por Deleuze, pero acercándose al postulado por Nietzsche, Meillassoux defiende que lo real es un hiper-caos (*hyper-Chaos*), en el que la materia, la vida y el pensamiento son órdenes heterogéneos, coordinados e irreductibles entre sí. Tal heterogeneidad prohíbe postular un mundo donde la vida o determinados componentes subjetivos — como los sujetos larvarios — están esparcidos en todas las cosas, como en el “[...]mono-pluralismo deleuzeano, un monismo=pluralismo que finalmente

viene a ser pluralismo=monismo” (Meillassoux 2022 67).² La razón es que este monismo pluralista hace de toda la naturaleza una realidad uniforme constituida por contemplaciones o imágenes-movimiento, donde no hay verdaderas diferencias de naturaleza —sólo existen diferencias intensivas o de grado— ni una heterogeneidad real. Al contrario, Meillassoux (2022) busca “[...] acceder a la pura heterogeneidad que rompe toda diferencia de grado o intensidad, en favor de las diferencias de naturaleza —las únicas auténticas diferencias, aquellas que no reducen subrepticamente la identidad (de naturaleza) a la alteridad (de grado) (67).

Mientras que Deleuze (2002) defiende que lo real es ontológicamente uno, pero diverso en sus modalidades (72), Meillassoux (2018) sostiene que lo que hay, a saber, el hiper-caos, es una potencia capaz de hacer emerger, sin razón ni causa, entidades o leyes que pueden ser de naturalezas completamente distintas (42). Esto último rompe con la univocidad deleuzeana en la que el ser es el mismo para todo lo que hay, aunque sus modalidades no sean las mismas. De modo que, para reemplazar el modelo deleuzeano de la inmanencia donde priman las diferencias de grado repartidas homogéneamente sobre lo que existe, Meillassoux postula el concepto de poli-dualismo, el cual se refiere a que, si bien existen tales diferencias de grado, lo que define a lo real son las

[...] diferencias puras de naturaleza, sin ninguna continuidad con aquello que diferencian, entre los diferentes regímenes de lo real [...] cuya posible co-ordinación no nos permite pensar su reconciliación [...]. No un mono-pluralismo, sino un poli-dualismo. Necesitamos rupturas que hagan imposible el reduccionismo de un régimen de entes a otro (la vida reducida a la materia, la mente a la vida, etc.) y que permitan que las

² Meillassoux define a la ontología de Deleuze como una metafísica subjetivista, esto es, una posición filosófica caracterizada por dos aspectos principales: la afirmación de que el ser y el pensamiento son indisociables; y la hipostasis de una instancia subjetiva que se extiende por toda la naturaleza (Meillassoux 2015 67). Un ejemplo de esta operación, en la que un elemento subjetivo mínimo se distribuye por la inmanencia, se encuentra en los sujetos larvarios: los yoes preindividuales que realizan las contracciones y contemplaciones que, agrupadas en síntesis pasivas, conforman los hábitos de los cuales están compuestos los sujetos y los objetos (Deleuze 2002 131-132).

entidades de nuestro mundo escapen magníficamente a todo intento de reducir los existentes de nuestro mundo a una única naturaleza [...]. Lo heterogéneo vuelto contra lo intensivo, la diferencia de naturaleza vuelta contra la diferencia de grado; el poli-dualismo eternamente posible del Hipercaos contra el mono-pluralismo pseudo-necesario del Caosmos (Meillassoux 2022 67).

Entonces, el poli-dualismo o la partición de lo real en órdenes completamente irreducibles, como la materia, la vida, la mente y la sociedad, que mantienen entre sí verdaderas diferencias de naturaleza, se sostiene sobre una verdad que Meillassoux reconoce como necesaria: el poder ser otro sin razón de cualquier entidad, proceso, causalidad o ley. Y es esta verdad la que precisamente revelaría que lo real es un hiper-caos:

Una Todo-Potencia igual a la del Dios cartesiano que puede todo, incluso lo inconcebible. Pero una Todo-Potencia no normada, ciega, sustraída de las otras perfecciones divinas y convertida en autónoma. Una potencia sin bondad ni sabiduría, inepta para garantizar al pensamiento la veracidad de sus ideas distintas. Es algo así como un Tiempo, pero un Tiempo impensable por la física —puesto que es capaz de destruir sin causa ni razón toda ley física— tanto como impensable por la metafísica —puesto que es capaz de destruir todo ente determinado, sea un dios, sea Dios. No es un tiempo heracliteano, porque no es la ley eterna del devenir, sino el eterno devenir posible, y sin ley, de toda ley. Es un Tiempo capaz de destruir hasta el propio devenir, incluso haciendo advenir, y quizás para siempre, lo Fijo, lo Estático, y lo Muerto. (Meillassoux 2015 107)

La verdad necesaria de la contingencia absoluta de toda entidad —o el poder ser otro sin razón de toda cosa—, que posibilita el reconocimiento de lo real como hiper-caos, se sustenta, a su vez, sobre el denominado principio de factualidad: el hecho de que la contingencia absoluta no es ella misma contingente, sino, al contrario, necesaria (Meillassoux 2015 128-131). La demostración que ofrece Meillassoux para afirmar este principio puede sintetizarse de la siguiente manera. La argumentación parte del problema del

correlacionismo: la tesis sobre que el sujeto y el objeto no pueden pensarse separadamente. En la modernidad, el correlacionismo se presenta bajo las modalidades de la filosofía trascendental, la fenomenología y el posmodernismo. Sobre tales formas de correlacionismo, Meillassoux (2018) expresa: “[...] todas estas corrientes comparten, según creo, una resolución más o menos explícita: no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni seres que no estén siempre correlacionados con un punto de vista, con un acceso subjetivo” (23). Entonces, no habría modo de acceder a una realidad en sí misma o completamente independiente del punto de vista, de la cultura, de la historia o del lenguaje. Sin embargo, a través de la correlación puede mostrarse que sí hay algo que puede pensarse por fuera de ella, esto es, su propia contingencia.

¿La correlación es necesaria o contingente? Si formulamos esta pregunta, no habrá manera de negar que la correlación es contingente, puesto que es imposible afirmar su necesidad. La propia correlación prohíbe romper consigo misma para conocer, por fuera de sí, su supuesta necesidad. Esto nos obliga a afirmar su contingencia como una propiedad exterior a ella misma. Y si quisiéramos negar esta propiedad, por fuerza tendríamos que admitirla de antemano, ya que la “[...] contingencia absoluta no es sólo para nosotros, sino que es en sí misma, de modo que pensar la posibilidad de la contingencia de la contingencia no es más que postular una contingencia superior, presuponiendo así lo que se pretende negar” (Nunes 25). De modo que si podemos concebir efectivamente la contingencia de la correlación

[...] entonces es una noción que podemos pensar como un absoluto: la ausencia absoluta de razón para cualquier entidad, ya sea un evento, una cosa o una ley — o, en otras palabras, la capacidad efectiva de cada entidad determinada para aparecer y desaparecer sin ninguna razón en relación a su ser o su no-ser. La sinrazón se convierte en el atributo de un tiempo absoluto capaz de destruir o crear cualquier entidad determinada sin ninguna razón para su creación o destrucción. (Meillassoux 2018 42)

Este tiempo absoluto no es otro que el hiper-caos, el cual no solo es capaz de anular cualquier entidad o ley, sino que puede hacer surgir, de modo *ex nihilo*, realidades que no preexisten de ningún modo. De ahí que Meillassoux afirme la heterogeneidad real y las diferencias de naturaleza

entre los regímenes de la materia, la vida y el pensamiento, irreductibles entre sí, aparecidos sin razón, pero coordinados tal y como las ciencias han podido constatar.

Aunque inédito, el hiper-caos resulta ser cuasi omnipotente debido a las autolimitaciones que su propia existencia exige. Tales límites se encuentran intrínsecamente relacionados. El hiper-caos no puede producir entes necesarios. La razón consiste en que las entidades necesarias no pueden dejar de ser jamás lo que son; ellas no pueden devenir otras sin razón. Y si Dios, en su existencia eterna, es la entidad necesaria por excelencia, aquello que no puede dejar de ser lo que es, entonces es necesario que no exista. Los otros entes que no pueden existir en el hiper-caos son los contradictorios. El motivo es que éstos también son necesarios. Un ente contradictorio no podría ser contingente porque tendría dentro de sí, incorporadas y ya realizadas, sus posibilidades. Poseería ya, en sí mismo, tanto su existencia como su inexistencia. Meillassoux (2015) expresa que [...], si este ente existiera, sería imposible que dejara lisa y llanamente de existir: impávido, incorporaría más bien a su ser el hecho de no existir. Este Ente sería entonces —como ser *realmente* contradictorio — *perfectamente eterno*” (114). Así, los límites de la potencia del hiper-caos corresponden a la imposibilidad de los entes necesarios y a que no puede haber entidades contradictorias.

Como puede notarse, el hiper-caos y las diferencias de naturaleza que es capaz de producir —las cuales dan lugar a órdenes como el pensamiento que no es una extensión de la vida, del mismo modo que esta última, entendida aquí como el ensamble entre afecciones, sensaciones y percepciones cualitativas, no puede reducirse a la organización de la materia inerte— son incompatibles con la univocidad de una sola inmanencia, de un solo ser-naturaleza para todo lo existente, en el cual se encuentra diseminado algún elemento vital y subjetivo, como en la ontología de Deleuze. La realidad del caos deleuzeano es ya un mixto físico y mental (Deleuze y Guattari 1997 46). Sin embargo, tras haber explicado por qué el caos de *La ciencia jovial* se impone ante el concepto de voluntad de poder, pueden reconocerse ciertas aproximaciones con el hiper-caos.

En primer lugar, tanto el caos nietzscheano como el hiper-caos son los nombres utilizados para designar a una naturaleza que carece de trascendencia. Ambos son como “[...] una nube portadora de las más feroces

tormentas, de los más extraños intervalos soleados, en el momento de una calma inquietante” (Meillassoux 2015 107). Esto quiere decir que ambos son potencias capaces de las más salvajes tempestades y de los equilibrios o las armonías más extrañas. Ninguno de los dos tiene un origen metafísico, ninguna finalidad última, así como tampoco poseen ningún propósito de modo originario. Más bien, en ambos casos, es del caos sin significado que han emergido el propósito y el significado. Los dos conceptos de caos se constituyen a partir de un cuestionamiento dirigido hacia las leyes naturales. Con Nietzsche, tales leyes solo corresponden a las interpretaciones humanas dirigidas sobre las sucesiones y repeticiones de casos en apariencia iguales, los cuales son perfectamente calculables. Estas repeticiones no están fundadas ni son sostenidas por nada exterior a la naturaleza. Con Meillassoux, la contingencia de las leyes naturales y la posibilidad de su desaparición, sin razón ni causa, es demostrada a partir de la vinculación del concepto de lo posible con el no-*Todo* cantoriano (Meillassoux 2015 133–178). No obstante, lo anterior no anula determinadas diferencias o distancias entre ambas conceptualizaciones. Mientras que el caos nietzscheano puede asociarse con la eternidad del devenir y el vitalismo subyacente al concepto del mundo como voluntad de poder, el hiper-caos es capaz de anular la supuesta perennidad de las permutaciones del mundo. Así también, el hiper-caos posee limitaciones o especificaciones que permanecen impensadas en el caos nietzscheano: la imposibilidad de los entes necesarios y contradictorios. Y mientras que el caos nietzscheano se vislumbra a partir de la crítica y la desarticulación de los antropomorfismos, el hiper-caos es conocido mediante de complejas demostraciones lógico-filosóficas.

5 • Conclusión. Los seres humanos ante los tres abismos

Para finalizar este artículo, abordamos brevemente la cuestión de las posibilidades prácticas de los seres humanos frente a estas tres concepciones del caos. Como es sabido, la exigencia de la filosofía de Nietzsche, desde el principio hasta el final de su obra, es la afirmación del mundo —ya sea en la forma del devenir, del caos o de la voluntad de poder— tal y como acontece. Amar el destino y labrar una vida sin resentimiento. Querer y celebrar la vida

aun con todos sus horrores o, si se va hasta el extremo, a causa de estos. Tal es la enseñanza que, según Nietzsche, puede extraerse de la tragedia griega más excelsa, como la de Esquilo (Nietzsche 2007 91-98). La dificultad con esta posición es que conduce a entender como indeterminadas u opacas las capacidades prácticas, transformadoras y emancipadoras de los seres humanos en la naturaleza. O el deseo de emancipar a los seres humanos de los poderes que los subsumen y los destruyen es signo de resentimiento hacia lo que ocurre; o tal directiva emancipadora puede comprenderse como la manifestación de fuerzas activas que, en su fatalidad, se afirman aun sobre situaciones donde reinan la muerte y la reactividad. ¿Cómo conjuntar la afirmación de la fatalidad con el imperativo de la transformación del mundo?

Menos terrible es quizá la opción de Deleuze y Guattari frente al caos, quienes solo piden un poco de orden para protegerse del abismo. Tanto en la creación de conceptos, funciones y bloques de sensaciones, como en la experimentación política, los filósofos advierten sobre los peligros de precipitarse en el caos para intentar captar su infinitud, pero sin perder la propia consistencia: “Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina” (Deleuze y Guattari 2004 164). Tal prudencia no es una indicación menor en este aparato conceptual, sino que posee el estatuto de una “[...] regla inmanente a la experimentación” [...] (Deleuze y Guattari 2004 156). La prudencia en la experimentación filosófica, política o artística evita lo falso, lo ilusorio e incluso lo alucinatorio. Además, la prudencia es completamente necesaria cuando se trata de hacer que el cuerpo se desestratifique —que vacíe sus órganos—, a saber, que eluda o resista aquello que lo destruye o lo organiza en la dirección de su esclavitud. Por tanto, la práctica de la desestratificación requiere una prudencia extrema: “[...] toda desestratificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida o cancerosa, es decir, unas veces se abre al caos, al vacío y a la destrucción, vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos [...] y pierden sus grados de diversidad [...]” (Deleuze y Guattari 2004 513).

De modo que el desafío de los seres humanos ante el caos implica que sus creaciones y experimentaciones sean capaces de asirlo y de escapar a las amenazas de la desintegración de las ideas y de la autodestrucción en la práctica: se “[...] inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte” (Deleuze y Guattari 2004 164). No obstante, tal caracterización

hace del caos una realidad sobre la cual es difícil distinguir si se trata más de una amenaza constante o de la fuente misma de la creación filosófica, artística y científica, respecto de la cual cabe albergar ciertas esperanzas.

En términos éticos y políticos, el problema principal entre los seres humanos y el hiper-caos —para el que casi todo es posible, a excepción del surgimiento de entes necesarios y contradictorios— corresponde a la posibilidad de la emergencia de un mundo en el que haya justicia universal, incluso para los fallecidos. Tal justicia anularía la miseria —los tormentos biológicos—, la inquietud —las penas generadas a partir de relaciones interpersonales relativamente libres— y el sufrimiento —el malestar producido por situaciones sociales como la explotación y la existencia de clases dominantes— de los seres humanos (Meillassoux 2009 68). El surgimiento de este mundo, profiere Meillassoux (2006), es un acontecimiento “[...] realmente posible, eternamente contingente, para siempre ingobernable, y completamente improbable [*improbabilisable*]” (55). Tal acontecimiento provendría de las virtualidades del hiper-caos, cuya existencia no se deja contener en una totalidad probabilística de posibles. Sin embargo, existe una paradoja respecto al surgimiento de esta justicia: esperar que el hiper-caos “[...] produzca este acontecimiento consiste entonces en esperar una posibilidad que tal vez nunca llegue a producirse, pero de la que es imposible decir que nunca se producirá” (Meillassoux 2006 55).

En esta paradoja encontramos un problema, esto es, un futuro indeterminado e ingobernable que reduce drásticamente los alcances de los objetivos y las prácticas racionales de los seres humanos, las cuales pueden estar destinadas, precisamente, a su emancipación. Sus planes y cálculos racionales son disueltos por la indeterminación de un acontecimiento improbable que quizá nunca llegue a ocurrir, pero cuya posibilidad eterna no puede cancelarse. Así, lo que estas reflexiones finales indican es que, en cada caso, el pensamiento filosófico se enfrenta a ciertas regiones de indeterminación que lo desafían: el carácter activo o reactivo de las prácticas emancipadoras; el caos visto como amenaza o como fuente creativa; y el posible advenimiento de una justicia que, si llegara a producirse, no provendría de las acciones humanas.

6 · Bibliografía

- Cardin, Matt. *Hizo de las tinieblas su escondite*, trad. José Ángel de Dios. Ali-cante: Dilatando mentes, 2021.
- De Landa, Manuel. *Assemblage Theory*. Londres: Edinburgh Press, 2016
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Becca-cece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Va-lencia: Pre-textos, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Ana-grama, 1998.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf. Bar-celona: Anagrama, 1997.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pé-rez. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Gabriel, Markus. *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Londres: Edinburgh Press, 2015.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, trad. Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- Hesíodo. *La teogonía. Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfon-so Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la con-tingencia*, trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. "Iteración, reiteración, repetición: un análisis especu-lativo del signo sin sentido", trad. Misael Ceballos Quintero y Gerardo Flores Peña. *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos* 2, 4 (2022): 39-107.
- Meillassoux, Quentin. *Hiper-caos*, trad. Jorge Fernández Gonzalo. Salaman-ca: Holobionte, 2018.
- Meillassoux, Quentin, "L'immanence d'outre-monde". *Ethica* 16, 2 (2009): 39-71.

- Meillassoux, Quentin, “The Coup de Dés, or the Materialist Divinization of the Hypothesis”. *Collapse. Philosophical Research and Development*, vol. VIII (2014): 813-846.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano Cuenca. *Friedrich Nietzsche I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe. Madrid: Edaf, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- Nunes, Rodrigo. “Anhypothetical”. *The Meillassoux Dictionary*, ed. Peter Gratton y Paul. J Ennis. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Villalobos Manjarrez, Alberto. *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche*. Cuernavaca: CRIM-UNAM, 2023.
- Zouravichbili, François. *El vocabulario de Deleuze*, trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Atuel, 2007.

Traducciones.

Un inédito de Maurice Merleau-Ponty. Maurice Merleau-Ponty.

Traducción de **Sergio González Araneda**^{1 2}

Universidad de Chile, Chile

Recibido 14 febrero 2024 · Aceptado 28 enero 2025

Nota de introducción:

El texto que se hace público es el de una exposición que me remitió su autor en el momento en que preparaba, para su candidatura al Collège de France, el informe destinado a presentar sus títulos ante la Asamblea de Profesores. En él, Merleau-Ponty conecta, en una línea continua, su pasado y su futuro como filósofo, esbozando las perspectivas de sus próximas investigaciones desde *El origen de la verdad* hasta *El hombre transcendental*.

Al leer estas líneas inéditas, de tan elevado interés, se enciende el dolor por una muerte que interrumpió brutalmente el ímpetu de un pensamiento profundo, en plena posesión de sí mismo, y a punto de realizarse en una serie de originales obras que habrían sido hitos para la filosofía francesa contemporánea.

Martial Gueroult

¹ sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

² Nota del traductor: Texto publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1962): 401-409. La presente traducción se enmarca en el Proyecto ANID Fondecyt Regular 1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”, dirigido por el Doctor Profesor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez)

Nosotros no dejamos nunca de vivir en el mundo de la percepción, aunque lo sobrepasamos a través del pensamiento crítico, hasta el punto de olvidar el aporte que éste hace a nuestra idea de lo verdadero. Pues, para el pensamiento crítico sólo hay *enunciados*, que discute, acepta o rechaza; él ha roto con la evidencia ingenua de las *cosas*; y cuando él afirma, es porque no encuentra más el medio para negar. Por necesaria que sea esta actividad de control, que da precisión a los criterios y reclama a nuestra experiencia sus títulos de validez, ella no rinde cuenta de nuestro contacto con el mundo percibido, que simplemente está frente a nosotros, por debajo de lo verdadero verificado y lo falso; ella no define más las etapas positivas del pensamiento, ni sus adquisiciones más válidas. Nuestros dos primeros trabajos buscaron restituir el mundo de la percepción. Los que ahora hemos preparado pretenden mostrar cómo la comunicación con los demás y el pensamiento retoman y van más allá de la percepción que nos introdujo en la verdad.

El espíritu que percibe es un espíritu encarnado, y es el arraigo del espíritu en su cuerpo y en su mundo lo que de partida hemos tratado de restablecer, tanto frente a las doctrinas que tratan la percepción como el simple resultado de la acción de cosas exteriores sobre nuestro cuerpo, como frente aquellas que insisten en la autonomía de la conciencia. Lo que estas filosofías tienen en común es que, en favor de la pura exterioridad o de la pura interioridad, olvidan la inserción corporal del espíritu, la relación ambigua que mantenemos con nuestro cuerpo y, correlativamente, con las cosas que percibimos. Cuando intentamos, como lo hemos hecho en *La estructura del comportamiento*, esbozar la relación entre el organismo que percibe y su entorno inspirándonos en la psicología y la fisiología modernas, queda claro que esta relación no es la de un aparato automático con un agente externo que desencadena mecanismos preestablecidos en su interior, y que no podemos esclarecer mejor este hecho que superponiendo al cuerpo, concebida como una cosa, una conciencia pura y contemplativa. En condiciones de vida —no en el laboratorio— el organismo es menos sensible a ciertos agentes físicos y químicos aislados que a la “constelación” que forman, a la situación de conjunto que lo definen. El comportamiento revela una especie de actividad prospectiva por parte del organismo, como si se orientara a partir del sentido de ciertas situaciones elementales, como si mantuviera relaciones de familiaridad con ellas, como si existiera un “*a priori* del organismo”, conductas

privilegiadas, leyes de equilibrio interno que lo predisponen a determinadas relaciones con el entorno. En el nivel en que nos ubicamos, sin embargo, no puede hablarse de una verdadera conciencia ni de actividad intencional, y, además, el poder prospectivo del organismo sólo se ejerce dentro de límites definidos y depende de condiciones locales precisas. El funcionamiento del sistema nervioso central presenta paradojas similares. La teoría de la localización cerebral, en sus formas modernas, ha modificado profundamente la relación de la función con el sustrato. Por ejemplo, ya no asigna un mecanismo preestablecido a cada conducta perceptiva. Los “centros coordinadores” de los que habla ya no son almacenes de “huellas cerebrales”, y su funcionamiento es cualitativamente diferente de un caso a otro, según el matiz cromático que se quiera evocar, la estructura perceptiva que se quiera alcanzar, de modo que finalmente reflejan toda la sutileza y variedad de las relaciones percibidas. Todo sucede, pues, en el organismo perceptor, como si se tratara, según las palabras de Descartes, de una mezcla del alma con el cuerpo. Los comportamientos superiores dan un nuevo sentido a la vida del organismo, aunque el espíritu, sin embargo, aquí sólo tiene una libertad vigilada; más que esto: necesita de actividades más simples para estabilizarse en instituciones duraderas y realizarse verdaderamente. La conducta perceptiva surge de estas relaciones con una situación y un entorno que no son obra de un sujeto puramente cognoscente.

En nuestro trabajo sobre la *Fenomenología de la percepción* ya no asistimos al advenimiento de los comportamientos perceptivos; nos instalamos a ellos para proseguir el análisis de esta relación singular entre el sujeto, su cuerpo y su mundo. Para la psicología y la psicopatología actuales, el cuerpo propio ya no es sólo *uno de los objetos del mundo*, bajo la mirada de un espíritu separado que se desplaza al lado del sujeto, él es *nuestro punto de vista sobre el mundo*, el lugar donde el espíritu se reviste de una determinada situación física e histórica. Como ya lo señaló profundamente Descartes, el alma no está solamente en su cuerpo como el piloto en su navío, está unida enteramente al cuerpo, y las funciones corporales contribuyen, todas ellas, en su parte, con la percepción de los objetos de los cuales la filosofía durante mucho tiempo hizo un conocimiento puro. Es a través de la situación de nuestro cuerpo como captamos el espacio exterior. Un “esquema corporal” o “esquema postural” nos da en cada momento una noción global,

práctica e implícita de la relación entre nuestro cuerpo y las cosas, y, como es su influencia sobre ellas. Un haz de movimientos posibles o “proyectos motores” irradia desde nosotros hacia el exterior. Nuestro cuerpo no está en el espacio como las cosas: lo habita o lo frecuenta, se aplica como la mano al instrumento, y por eso, cuando queremos movernos, no necesitamos moverlo como movemos un objeto. Nos transportamos sin instrumentos, como por arte de magia, porque es nuestro y a través de él tenemos acceso directo al espacio. Para nosotros, él es mucho más que un instrumento o un medio: es nuestra expresión en el mundo, la figura visible de nuestras intenciones. Incluso nuestros movimientos afectivos más secretos, los más profundamente ligados a nuestra infraestructura humoral, contribuyen a modelar nuestra percepción de las cosas.

Ahora bien, si la percepción es así el acto común de todas nuestras funciones motrices y afectivas, no menos que las sensoriales, es necesario redescubrir la figura del mundo percibido, mediante un trabajo comparable al del arqueólogo, puesto que se encuentra enterrada bajo los sedimentos de los conocimientos ulteriores. Notaremos entonces que la cualidad sensible no es lo donado opaco e indivisible, ofrecido como espectáculo a una conciencia lejana de la que hablaban las concepciones clásicas, y que los colores, por ejemplo, cada uno de los cuales está rodeado de una atmósfera afectiva que los psicólogos han podido estudiar y definir, son en verdad diversas modalidades de nuestra coexistencia con el mundo. Veremos que las figuras espaciales o las distancias no son tanto relaciones entre diversos puntos del espacio objetivo como relaciones entre ellos y un centro de perspectiva que es nuestro cuerpo; en definitiva, que son diferentes formas en que los estímulos externos ponen a prueba, solicitan y hacen variar nuestro anclaje al mundo horizontal y verticalmente del lugar, en un aquí y ahora. También veríamos que las cosas que percibimos no son, como los objetos geométricos, seres consumados, de los cuales nuestra inteligencia posee *a priori* la ley de construcción, sino conjuntos abiertos e inagotables que reconocemos por cierto estilo de desarrollo, aunque en principio no podamos explorarlos por completo y nunca nos den más que perfiles o vistas en perspectivas específicas. Por último, veríamos que el mundo percibido, a su vez, no es un puro objeto de pensamiento sin fisuras ni lagunas, sino el estilo universal del que participan todos los seres perceptivos, y que sin duda los coordina, pero

sin que podamos presumir acabado. Nuestro mundo, decía profundamente Malebranche, es “una obra inacabada”.

Si ahora queremos definir un sujeto capaz de esta experiencia perceptiva, está claro que no será un pensamiento transparente a sí mismo, absolutamente presente a sí mismo, sin ningún cuerpo o historia intermediarios. El sujeto de la percepción no es este pensamiento absoluto; funciona mediante la aplicación de un pacto hecho al nacer entre nuestro cuerpo y el mundo, entre nosotros mismos y nuestro cuerpo; es como un nacimiento continuo, *este* al que le ha sido dada una situación física e histórica que gestionar, y lo es de nuevo a cada instante. Cada sujeto encarnado es como un registro abierto en el que no se sabe qué se inscribirá, o como un nuevo lenguaje del que no sabemos qué obras producirá, pero que, una vez que emerge, no puede dejar de decir un poco o mucho, de tener una historia o un sentido. La propia productividad o libertad de la vida humana, lejos de negar nuestra situación, la utiliza y la convierte en un medio de expresión.

Esta observación nos conduce a una nueva investigación, iniciada desde 1945, que fijará definitivamente el sentido filosófico de la primera investigación, que, a su vez, prescribe un itinerario y un método. Pensamos haber encontrado en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre el espíritu y la verdad. La evidencia de la cosa percibida reside en su aspecto concreto, en la textura misma de sus cualidades, en la equivalencia entre todas sus propiedades sensibles, lo que llevó a Cézanne a decir que deberíamos ser capaces de pintar incluso los olores. Es frente a nuestra existencia indivisa que el mundo es verdadero o existe; su unidad y sus articulaciones se funden, y esto hace que tengamos una noción global del mundo cuyo inventario nunca está completo, y que experimentemos en él una verdad que nos atraviesa o nos engloba en lugar de que nuestro espíritu la retenga y la circunscriba. Pero, si consideramos ahora, por encima de lo percibido, el campo del conocimiento propiamente dicho, en el que el espíritu pretende poseer lo verdadero, definir los objetos y acceder así a un conocimiento universal desvinculado de las particularidades de nuestra situación, ¿el orden de lo percibido no es a veces una simple apariencia lo que se percibe, y no es la comprensión pura una nueva fuente de conocimiento frente a la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo no es más que un bosquejo? Estamos obligados a responder a estas preguntas primero con

una teoría de la verdad, y después con una teoría de la intersubjetividad, que hemos abordado en diversos ensayos como *La duda de Cézanne*, *Le roman et la Métaphysique* o, en lo que se refiere a la filosofía de la historia, *Humanismo y terror*, pero cuyos fundamentos filosóficos aún debemos elaborar rigurosamente. La teoría de la verdad es el tema de los dos libros en los que estamos trabajando actualmente.

Nos parece que el conocimiento, y la comunicación con los otros que presupone, son, en relación con la vida perceptiva, formaciones originales, pero que la continúan y la conservan transformándola, que subliman nuestra encarnación en lugar de suprimirla, y que la operación característica del espíritu reside en el movimiento por el cual retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar en lugar de limitarnos a coexistir. Esta metamorfosis se debe a la doble función de nuestro cuerpo. Por sus “campos sensoriales”, por toda su organización, el cuerpo está como predestinado a modelarse sobre los aspectos naturales del mundo. Pero como cuerpo activo, en tanto capaz de gestos, de expresión y, finalmente, de lenguaje, se vuelve hacia el mundo para significarlo. Como muestra la observación del apráxico, además del espacio actual, en el que cada punto es lo que es, se superpone en el hombre un “espacio virtual” en el que también se inscriben los valores espaciales que *recibiría* ese punto desde otra posición de nuestras coordenadas corporales. Se establece un sistema de correspondencias entre nuestra situación espacial y la de los demás, y cada uno viene a simbolizar a todos los demás. Esta reapropiación, que inserta nuestra situación real como un caso particular en el sistema de otras situaciones posibles, comienza en cuanto *señalamos* con el dedo un punto en el espacio, porque el gesto de designación, que los animales no comprenden, implica que ya estamos instalados en lo virtual, al final de la línea que extiende nuestro dedo, en un espacio centrífugo o cultural. Este uso mimético de nuestro cuerpo no es todavía una concepción, puesto que no nos desprende de una situación corporal, por el contrario, asume plenamente su sentido; nos introduce en una teoría concreta del espíritu que nos mostrará una relación de intercambio con los instrumentos que ella misma se da, pero que le devuelven, y más allá, lo que han recibido.

En general, los gestos expresivos, donde la fisiognómica buscaba en vano signos suficientes de un estado emocional, sólo tienen un sentido unívoco cuando se ponen en relación con la situación que subrayan o puntúan.

Pero, al igual que los fonemas, sin tener aún significado en sí mismos, ya tienen un valor diacrítico, anuncian la constitución de un sistema simbólico capaz de redibujar un número infinito de situaciones. Son una primera lengua. Y recíprocamente, la lengua puede ser tratada como una forma de gesticulación tan variada, precisa, sistemática, y capaz de tantas referencias cruzadas, que la estructura interna del enunciado sólo se adapta, en última instancia, a la situación mental a la que responde, y deviene en un signo inequívoco. El sentido del lenguaje, como el de los gestos, no reside en los elementos que lo componen; es su intención común, y la frase hablada sólo se comprende si el oyente, siguiendo la “cadena verbal”, va más allá de cada uno de los eslabones hacia la dirección que éstos trazan. Por eso, nuestro pensamiento, incluso solitario, no deja de servirse del lenguaje, que lo sostiene, lo aleja de lo transitorio, le da un nuevo impulso —que es, como decía Cassirer, su “timón”— y, por tanto, el lenguaje, considerado parte por parte, no contiene en sí mismo su sentido, puesto que toda comunicación presupone, en el oyente, una reapropiación creativa de lo comprendido. De esto se sigue también que el lenguaje nos conduce hacia un pensamiento que no es sólo nuestro, que se presume universal, aunque esta universalidad no sea nunca la de un concepto puro, idéntico en todos los espíritus: es más bien la llamada que un pensamiento situado dirige a otros pensamientos igualmente situados, y a la que cada uno responde con sus propios recursos. Un examen del funcionamiento del algoritmo mostraría, creemos, la misma extraña función operante en las llamadas formas inexactas del lenguaje: sobre todo porque se trata de adquirir un nuevo dominio para el pensamiento exacto, el pensamiento más formal se refiere siempre a alguna situación mental, cualitativamente definida, de la que sólo puede extraer sentido apoyándose en la configuración del problema. La transformación nunca es simple análisis y el pensamiento nunca es formal salvo en términos relativos.

Mientras esperamos un tratamiento completo de este problema en la obra que estamos preparando sobre *El origen de la verdad*, lo hemos abordado desde su lado menos abrupta en un libro, cuya mitad ya está escrita, que trata del lenguaje literario. En este ámbito, es más fácil mostrar que el lenguaje nunca es la simple vestidura de un pensamiento que se posee a sí mismo con toda claridad. El sentido de un libro viene dado en primer lugar, no tanto por las ideas, sino por una variación sistemática e insólita de los

modos del lenguaje y de la narración, o de las formas literarias existentes. Este acento, esta modulación particular de la palabra [*parole*], si la expresión tiene éxito, es asimilada poco a poco por el lector y le permite acceder a un pensamiento al que a veces, al principio, se mostraba indiferente o incluso rebelde. La comunicación en la literatura no consiste simplemente en que el escritor invoque significados que forman parte del *a priori* del espíritu humano: más bien los suscita por aprendizaje o por una especie de acción oblicua. En el escritor, el pensamiento no dirige el lenguaje desde el exterior: el escritor es él mismo como un nuevo lenguaje que se construye, inventa sus propios medios de expresión y se diversifica según su propio sentido. Lo que llamamos poesía es, quizás, la parte de la literatura en la que esta autonomía se afirma ostentosamente. Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significante, ahora manejado según una nueva sintaxis. Lo prosaico se contenta con tocar, con signos convencionales, significados ya instalados en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que nunca había sido objetivado y hacerlo accesible a todos los que hablan la misma lengua. Un escritor sobrevive a sí mismo cuando ya no es capaz de fundar una universalidad nueva, y de comunicarse en el riesgo. Nos parece que podríamos decir lo mismo también de otras instituciones, que han dejado de vivir cuando se muestran incapaces de llevar consigo una poesía de las relaciones humanas, es decir, el llamado de cada libertad a todas las demás. Hegel decía que el Estado Romano era la prosa del mundo. Llamaremos a este trabajo *Introducción a la prosa del mundo*, que debería, al elaborar la categoría de prosa, darle, más allá de la literatura, un significado sociológico.

Porque estas investigaciones sobre la expresión y la verdad abordan, por su vertiente epistemológica, el problema general de la relación del hombre con el hombre, que será objeto de nuestras investigaciones ulteriores. La relación lingüística entre los hombres debe ayudarnos a comprender un orden más general de relaciones simbólicas e instituciones, que aseguren, no solo el intercambio de pensamientos, sino el intercambio de valores de todo tipo, la coexistencia de los hombres en una cultura y, más allá de sus límites, en una misma historia. Interpretado en términos de simbolismo, el concepto de historia nos parece estar por encima de las contestaciones de las que es objeto, porque comúnmente se entiende esta palabra, ya sea para reconocerla o negarla, bajo un Poder exterior en nombre del cual las conciencias serían

despojadas. Al igual que el lenguaje, la historia no nos es exterior. Hay una historia del pensamiento, es decir: la sucesión de las obras del espíritu, con todos los desvíos que se quiera, es como una experiencia única que se prolonga y en el curso de la cual la verdad, por así decirlo, se capitaliza. En un sentido análogo que podemos decir que existe una historia de la humanidad, o simplemente *una* humanidad en la que, dejando a un lado todas las reservas sobre estancamientos o retrocesos, las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las opacan y hacerlas más transparentes. La idea de una historia única o de una lógica de la historia está, en cierto modo, implícita en el más pequeño intercambio humano, en la más mínima percepción social: la antropología supone siempre que una civilización, incluso muy diferente de la nuestra, es, en el límite, comprensible para nosotros, que puede situarse en relación con la nuestra y la nuestra en relación con ella, que pertenecen al mismo universo de pensamiento, —del mismo modo que el mínimo uso del lenguaje implica una idea de verdad. Tampoco en la acción podemos pretender rechazar como ajenas las aventuras de la historia, puesto que incluso la búsqueda más independiente de la verdad más abstracta ha sido y es un factor de la historia (el único, quizás, del que podemos estar seguros de que no es en absoluto decepcionante), todas las acciones y producciones humanas forman parte, por tanto, de un único drama, y en este sentido nos salvamos o nos perdemos juntos, nuestra vida es intrínsecamente universal. Pero este racionalismo metódico no debe confundirse con un racionalismo dogmático que elimina de entrada la contingencia histórica suponiendo una especie de “Espíritu del Mundo” (Hegel) detrás del curso de las cosas. Si hay que decir que existe una historia total, —un tejido único que reúne todas las empresas simultáneas y sucesivas de la civilización, todos los hechos del pensamiento y todos los hechos económicos— no es en nombre del idealismo histórico o del materialismo histórico que atribuye, el uno al pensamiento, el otro a la materia, el gobierno de la historia, sino porque las culturas son todos sistemas coherentes de símbolos, que pueden compararse y situarse en un denominador común, y en los que los modos de trabajo, las relaciones humanas, el lenguaje y el pensamiento, aunque no sean en todo momento paralelos, nunca permanecen separados a largo plazo. Y lo que hace que exista esta relación de sentido entre cada aspecto de una

cultura y todos los demás, así como entre todos los episodios de la historia, es el pensamiento permanente y concordante de esta pluralidad de seres que se reconocen como “semejantes”, aunque unos pretendan esclavizar a otros, y que están tan atrapados en situaciones comunes que a menudo los adversarios mantienen una especie de complicidad.

Nuestra investigación debe, pues, conducirnos en última instancia a reflexionar sobre este *hombre trascendental*, o esta “luz natural” común a todos, que transparece a través del movimiento de la historia, —sobre este Logos cuya tarea consiste en hacer hablar a un mundo hasta entonces mudo, así como sobre este Logos del mundo percibido que nuestras primeras investigaciones encontraron en la evidencia de la cosa. Volvemos aquí a las cuestiones clásicas de la metafísica, pero por una vía que les quita el carácter de *problemas*, es decir, de dificultades que podrían resolverse sin mucho esfuerzo, mediante algunas entidades metafísicas diseñadas para ello. Las nociones de Naturaleza y Razón, por ejemplo, lejos de explicarlas, harían incomprensibles las metamorfosis a las que hemos asistido desde la percepción hasta los modos complejos de intercambio humano, porque, al referirse a ellas como principios separados, nos enmascaran el momento, del cual tenemos constante experiencia, en que una existencia se vuelve sobre sí misma, se reencuentra y expresa su propio sentido. El estudio de la percepción sólo podría enseñarnos una “mala ambigüedad”, la mezcla de finitud y universalidad, de interioridad y exterioridad. Pero hay, en el fenómeno de la expresión, una “buena ambigüedad”, es decir, una espontaneidad que consigue lo que parecía imposible al considerar los elementos por separado, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura. La constatación de esta maravilla sería la metafísica misma, y al mismo tiempo daría el principio de una moral.

Idylle. Johann Gottlieb Fichte.

Traducción de **Nazahed Franco Bonifaz**¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Recibido 16 marzo 2024 · Aceptado 29 marzo 2025

Idylle.²

(*Musenalmanach* von A. W. Schlegel und L. Tieck, Tübingen 1802,
S. 170).

Was regst du, mein Wein, in dem Fass dich?

"Es brachten die Lüfte mir Kunde

Von der Inbrunst meines Erzeugers,

Das regte das Inn're mir auf!"

¹ apatrickstar@hotmail.com

² *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. Achter Band. Berlín 1846, Verlag Von Veit und Comp. p. 460.

**"Ich möchte die Bande zersprengen,
Die von ihm ferne mich halten,
Und zerfliessen und in den Düften
Zusammenströmen mit ihm!"**

**So bringen heimliche Stimmen
Der Geister Psychen die Kunde
Von der unendlichen Liebe
Im Unendlichen, ihrem Erzeuger;**

**Und es dehnet sich ihr das Herz aus
In unbeschreiblicher Wehmuth,
In unaussprechlicher Sehnsucht,
Bis die irdische Hülle zerreisst.**

Idilio

**(*Almanaque de las musas* de A. W. Schlegel y L. Tieck, Tübinga
1802, S. 170).**

¿Qué es lo que te zarandea en el tonel, vino mío?

**“El viento ha traído las buenas nuevas
del celo ardiente de mi creador,
que mi interior rebulle”.**

**“¡Quiero reventar los zunchos,
que me mantienen apartado de él,
y diluirme en el aroma y
fluir junto a él!”.**

**Del mismo modo, secretas voces brindan
al espíritu de la psique las primicias
del sempiterno amor
en lo Infinito, su creador;**

**y su corazón se desborda
en indescriptible melancolía,
en inexpresable añoranza,
hasta el desfondamiento del envoltorio terrenal.**

Reseñas bibliográficas.

Perry, Bruce; Winfrey, Oprah.
What Happened to You?: Conversations
on Trauma, Resilience, and Healing,
Nueva York: Flatiron Books, 2021,
304 pp.

Eugénio Lopes¹

Investigador independente, Portugal

Ao longo dos últimos anos, o “trauma” tem vindo gradualmente a ser estudado e analisado, não só desde o ponto de vista neurológico, biológico, psicológico e psiquiátrico, mas também desde o ponto de vista filosófico, antropológico, sociológico, educacional, cultural, histórico e político, tendo já, neste sentido, oferecido várias contribuições muito importantes ao mundo académico. Porém, quando se aborda este tema, por vezes, penso que se cometem alguns erros do ponto de vista científico. Entre vários, destaco aqueles que considero serem os mais importantes. Assim, tendo em consideração o que foi dito anteriormente, um consiste na sua análise apenas desde um ponto de vista, desconsiderando, portanto, os contributos que podem ser oferecidos pelas outras áreas do conhecimento. Um outro verifica-se em confundir o trauma com realidades que são essencialmente distintas de esta, apesar de se poderem relacionar entre si, tais como o a dor, o sofrimento, a tristeza, a infelicidade, a depressão, a angústia, o desespero, etc. Sucessivamente, um outro reside no facto de considera-se o trauma como uma realidade essencialmente irracional e que, portanto, se opõe sempre à razão. Neste sentido, tampouco se estabelece uma relação entre o trauma, o intelecto, a vontade e a afetividade da pessoa humana e vice-versa. Frequentemente, pensasse também que a pessoa “é” o seu trauma, não podendo, assim, integrá-lo e

¹ lopes_eugenio@hotmail.com

dar-lhe um sentido. Nesta linha, considera-se que as ações da pessoa são sempre causadas ou motivadas pelo seu trauma.

Penso também que, frequentemente, se aborda mal esta realidade do ponto de vista ontológico, acabando, neste sentido, por confundir uma valente subjetiva e objetiva que se podem verificar no estudo do trauma. Também se relaciona esta realidade com outras questões muito relevantes, particularmente filosóficas, nomeadamente, com o mal, a virtude, a importância da sociedade e o sentido da vida. Finalmente, por vezes, as ideias que se propõem para ajudar a lidar com o trauma (ou com pessoas que o padecem) não só não são realistas e eficazes, como também, em muitas situações, acabam por conduzir a pessoa que o padece a um estado, todavia, pior do que aquele em que anteriormente se encontrava.

Tendo em consideração estes pontos (e outros, como veremos), considero, portanto, fundamental o estudo e análise da obra, *What Happened to You?: Conversations on Trauma, Resilience, and Healing*², #1 best-seller, pelo New York Times, escrito pelos renomados autores Bruce Perry e Oprah Winfrey³. Para atingir este objetivo, os Autores decidiram subdividir a sua obra em 10 capítulos⁴. Assim, no primeiro capítulo, com o título de “Dar Sentido ao Mundo”, os Autores estabelecem uma relação entre o bom / mau desenvolvimento, em vários sentidos, do feto e, conseqüentemente, do bebé e da criança

2 Tradução do título da obra ao português pelo Autor da resenha: “O que é que te aconteceu? Conversas sobre Trauma, Resiliência e Cura”.

3 Bruce Perry, M.D., Ph.D. é o membro sénior da *The ChildTrauma Academy* em Houston e Professor Adjunto do Departamento de Psiquiatria e Ciências do Comportamento da Northwestern University School of Medicine em Chicago. Para além da docência, onde ocupou ao longo da sua vida vários cargos académicos, Bruce Perry também é clínico e investigador na área da saúde mental infantil e das neurociências. Entre muitas obras já publicadas, onde frequentemente procura conjugar várias áreas científicas, salienta-se a sua coautoria, com Maia Szalavitz, do best-seller “*The Boy Who Was Raised As A Dog*” (2007), baseado no seu trabalho com crianças maltratadas.

Oprah Winfrey é uma líder mundial dos meios de comunicação social, filantropa, produtora e atriz. Durante vários anos, foi a anfitriã e produtora do premiado talk-show “*The Oprah Winfrey Show*”. Também é Presidente e CEO da *Oprah Winfrey Network*, fundadora da *The Oprah Magazine* e do website *OprahDaily.com*, e supervisiona a *Harpo Productions* e o *Oprah’s Book Club*, que serviu de catalisador, mundialmente falando, para a criação de clubes de leitura e para a divulgação de milhões de livros de todos os géneros.

4 As traduções portuguesas dos capítulos da obra foram feitas pelo Autor da resenha.

e o trauma e a resiliência. Já, no segundo capítulo, intitulado de “Procurar o Equilíbrio”, Perry e Winfrey destacam sobretudo como o mundo externo da pessoa humana, particularmente durante a sua infância, se relaciona com o trauma e a resiliência, apelando, assim, como o próprio título sugere, para a necessidade de existir um equilíbrio para o bom desenvolvimento da pessoa humana.

Sucessivamente, no terceiro capítulo, com o título de “Como Fomos Amados”, os Autores mostram de que forma a quantidade e a qualidade do amor condicionam a resiliência para afrontar experiências traumáticas. Já no quarto, intitulado de “O Espectro do Trauma”, Perry e Winfrey procuram definir o trauma, mostrando simultaneamente a existência, nesta realidade, tanto de uma componente objetiva como de uma componente subjetiva. Em seguida, no quinto capítulo, com o título de “Ligando os Pontos”, os Autores estabelecem uma relação magistral entre um conjunto de fatores internos / externos à pessoa humana, o trauma e a resiliência.

Posteriormente, no sexto capítulo, intitulado de “Da Superação à Cura”, Perry e Winfrey mostram, tal como o título sugere, de que forma é possível integrar o trauma e, assim, ser-se resiliente neste processo. Neste sentido, dando continuidade ao capítulo anterior, agora no sétimo, com o título de “Sabedoria Pós-Traumática”, os Autores mostram como o trauma poder permitir à pessoa que o padece possuir um conhecimento qualitativamente superior, não apenas com relação a esta temática, mas também, indiretamente, com relação a outros temas filosóficos importantes, tais como o mal, a felicidade, o sentido de vida e a importância da sociedade para o desenvolvimento humano e vice-versa.

Em seguida, agora no oitavo capítulo, intitulado de “Os Nossos Cérebros, os Nossos Preconceitos, os Nossos Sistemas”, Perry e Winfrey basicamente estabelecem uma relação entre o trauma, a resiliência e o sistema nervoso, particularmente com o cérebro. Já no nono capítulo, com o título de “A Fome Relacional no Mundo Moderno”, os Autores mostram como a quantidade e qualidade dos relacionamentos condiciona não só o desenvolvimento da pessoa humana, mas também, neste sentido, a resiliência face a eventos traumáticos. Finalmente, no décimo e último capítulo, intitulado de “O Que Precisamos Agora”, como forma de epílogo de toda a obra, Perry e Winfrey não só destacam vários fatores que podem auxiliar na prevenção do

trauma, mas também informam como atuar diante de situações traumáticas e, neste sentido, como agir a fim de ajudar as pessoas que o padecem, de uma forma ou de outra.

Dos vários pontos positivos que se podem encontrar na obra, gostaria de destacar os seguintes, com relação à sua metodologia, aos seus objetivos e ao seu conteúdo. Assim, no que diz respeito à metodologia, inicialmente, gostaria de salientar o diálogo interdisciplinar que os Autores estabeleceram ao analisar esta temática. Neste sentido, penso que esta obra não só pode ser do interesse de um maior número de leitores, como também pode contribuir para o desenvolvimento de várias áreas do conhecimento. Em seguida, frisa-se igualmente o uso de uma linguagem muito clara e simples na exposição, abordagem e análise de várias temáticas, facilitando, assim, por parte do leitor, o seu estudo e a sua compreensão. Destaca-se todavia o uso, por parte dos Autores, de dados estatísticos e de vários testemunhos e histórias (inclusive pessoais), a fim de corroborar e dar credibilidade aos argumentos expostos ao longo da obra. Finalmente, menciona-se o emprego de uma análise realista, que, por sua vez, evita qualquer tipo de reducionismo. De facto, na apresentação e exposição das suas ideias e argumentos, os Autores mencionaram que, no estudo da pessoa humana, x não segue sempre a y . Portanto, em contrapartida, no seu estudo, deve-se sempre ter em consideração um basto número de fatores que podem, de uma forma ou de outra, condicionar os seus resultados e conclusões.

Já no que diz respeito aos objetivos da obra, menciona-se sobretudo como ponto positivo que Perry e Winfrey tenham mostrado, realisticamente, em que é que consiste o trauma, como ele se origina, como esta realidade condiciona, de várias formas, não só a vida quotidiana da pessoa humana que o padece, mas também daquelas que convivem com ela e como se deve de proceder a fim de não só evitá-lo, mas também a fim de integrá-lo na vida e, inclusive, desta forma, como se pode auxiliar as pessoas que o padecem.

Com relação ao conteúdo da obra, gostaria de destacar os seguintes pontos, que considero serem os mais positivos. Portanto, inicialmente, o primeiro faz referência à forma de como os Autores apresentaram e descreveram a essência do trauma, ao mesmo tempo que o distinguiram e relacionaram-no com outras realidades com as quais, por vezes, se confundem. Nesta linha, evidencia-se também que Perry e Winfrey tenham mostrado

não só uma vertente quantitativa e qualitativa, mas também uma vertente objetiva e subjetiva, com relação a essa realidade.

Ao abordar este tema, frisa-se também como ponto positivo que os Autores a tenha relacionado com o mundo interno e com o mundo externo da pessoa humana, que por sua vez podem estabelecer igualmente uma conexão. Assim, no que diz respeito ao mundo interno da pessoa humana, considera-se como ponto positivo que Perry e Winfrey tenham relacionado o trauma com o corpo da pessoa humana (sobretudo com o sistema nervoso, particularmente com o cérebro humano) e com a afetividade, o intelecto e a vontade, mostrando, portanto, como estas entidades se co-implicam e condicionam entre si. Já no que diz respeito, mais concretamente, à vontade, menciona-se, positivamente, a importância atribuída às virtudes, nomeadamente às virtudes da empatia, da compaixão, da esperança e da resiliência, que se distingue essencialmente da resistência, com a qual frequentemente se confunde. Finalmente, destaca-se como os Autores associaram o trauma com o estilo de vida e com o sentido de vida.

Sucessivamente, no que diz respeito ao mundo externo da pessoa humana, gostaria de frisar a forma de como Perry e Winfrey mostraram como uma boa família, em vários sentidos, aliados a uma boa educação, permite não só um bom desenvolvimento do feto, do bebé e da criança, mas também na evitação e integração de vivências traumáticas. Nesta linha, com relação aos relacionamentos, deve-se também destacar a importância que os Autores concederam à necessidade da pessoa humana, sobretudo durante a infância e adolescência, estabelecer relacionamentos virtuosos com os demais, e vice-versa, bem como de saber-se frequentar bons grupos.

Continuamente, menciona-se também como ponto positivo a relação estabelecida pelos Autores entre o trauma e a sociedade, mostrando, assim, como as comunidades de pertença e certas leis e políticas podem (ou não) impedir ou diminuir os traumas, como também auxiliar as pessoas que os padecem. Nesta linha, ressalta igualmente a importância que Perry e Winfrey atribuíram a necessidade da existência de boas unidades e equipas de saúde que auxiliem as pessoas que foram traumatizadas.

Um outro ponto fundamental da obra reside, a meu ver, na forma de como os Autores mostraram como um trauma mal integrado faz com que a pessoa que o padece ou inflija mal a si mesmo ou aos outros (ou inclusive

ambas as situações). Assim, é magistral como Perry e Winfrey introduziram e abordaram o conceito de trauma geracional. De facto, as pessoas que foram traumatizadas e não souberam integrar o seu trauma tendem a perpetuar esse mal, fazendo o mal, de diferentes formas, às outras pessoas, e assim sucessivamente.

O estudo do trauma é um tema que continua a progredir no mundo académico, apesar de já ter alcançado conclusões muito pertinentes, algo que, sem dúvida, pode ajudar toda a pessoa humana a florescer de melhor forma, a preservar o bem-comum e a harmonia social e, assim, construir um mundo melhor, inclusive para as gerações vindouras. Neste sentido, tendo em consideração os pontos mencionados previamente, recomendo vivamente a leitura da obra supracitada, que pode dar vários contributos científicos, em diferentes sentidos. Assim, gostaria de terminar esta resenha motivando, se me é permitido, os Autores a continuarem com o seu bom trabalho de investigação e a divulgá-lo com os seus leitores.

Loeb, Avi. *Interstellar: the search for extraterrestrial life and our future in the stars*. Nueva York y Boston: Mariner books, 2023, 256 pp.

Unai Buil Zamorano¹

Universidad Isabel I, España

El profesor Avi Loeb (Harvard University) presenta en *Interstellar* (2023) una contribución que puede ser vista, en el plano temático, como continuación de otra exitosa obra suya de divulgación: *Extraterrestrial* (2021). *Interstellar* se divide en dos partes. En la primera, se exponen los pasos ya dados y todavía por dar en el ejercicio de abordar el futuro de la humanidad en un contexto interestelar. En la segunda, “the last five chapters of *Interstellar* are more wide-ranging, even somewhat spiritual” (p. 9).

Destacado experto en astrofísica, el autor es Frank B. Baird Jr. Profesor of Science en Harvard y miembro del Advisory Board de The Sol Foundation, de reciente creación (2023) y dirigida por el profesor Garry Nolan (Stanford University), reconocido patólogo. El doctor Loeb saltó a la fama a nivel público (más allá de su indudable reputación ya lograda previamente en el ámbito estrictamente académico) por su internamiento en estudios sobre la cuestión extraterrestre y la astrobiología, temas a los que, justamente, se dedica especialmente The Sol Foundation. En esta línea, *Interstellar* se sitúa, más en concreto, en la estela de un proyecto específico del profesor Loeb, que está reuniendo a expertos de distintas ramas del saber y que también incluye al profesor Nolan. Se trata de The Galileo Project, fundado en 2021 y basado en la aplicación del método científico al campo de los estudios sobre fenómenos aéreos no identificados (UAP, antes denominados en el ámbito anglófono UFO y que son, *grosso modo*, los “ovnis” del mundo castellano-hablante).

¹ unaibuiza@gmail.com

Así se expresa Loeb: “we do not know if extraterrestrials or their technology are visiting us, appearing fleetingly as UAP [...]. Filling those yawning gaps in our knowledge with data is the purpose, of course, of the Galileo Project. Knowledge of our ignorance is the starting point of all science” (pp. 152-153).

El nexa de esta iniciativa con la reflexión en el plano humanístico es evidente pues, en su investigación, cobra especial importancia la identificación de muestras de ETC (Extraterrestrial Civilization): “near-Earth extraterrestrial artifacts [...] immediately reframe humanity’s understanding of its place and purpose in the Universe” (p. 224). Aparte, más allá de la espiritualidad o lo puramente intelectual, hay necesidades más prosaicas a las que la humanidad se va a tener que enfrentar necesariamente y en las cuales The Galileo Project pone el foco: “there are few certainties in life, but one is that someday humanity [...] will need to leave this planet [...]. In a few billion years, the Sun will begin to die and life as we know it on Earth will perish” (p. 103). A este respecto, el desarrollo tecnológico será de capital importancia, pues Loeb señala que la supervivencia interestelar se basará en “technological selection rules” (p. 144), antes que en la clásica selección natural darwiniana. No en vano, “transfer of life among planetary systems, commonly labeled panspermia, is unlikely to occur by natural means [...] manufacture the technology needed to survive without dependence on host planet and host star” (pp. 143-144). Lo que implica esta ineludible tarea de preparar la supervivencia de la especie es ascender en la “Ladder of civilizations” (p. 224), como la denomina Loeb, pues, hipotéticamente, en el cosmos hay distintos tipos de civilización (A, B, C y D), de acuerdo con su desarrollo tecnológico y, específicamente, según su capacidad de reproducir condiciones existenciales nativas en otro lugar del universo (pp. 7-8).

De modo primario, lo que Loeb pretende es sistematizar el estudio científico de un campo del saber que ha estado estigmatizado, sobre todo por su abordaje cinematográfico y esotérico. Para el astrofísico de Harvard, “we live in a time of great cosmological change, a time of mounting evidence that we are not alone” (p. 1) y “most important, for the first time, the search for near-Earth extraterrestrial artifacts is the work of science, privately and publicly funded” (p. 1). A este respecto, por supuesto, hay un elemento que catapultó a Loeb y fomentó su aparición en los grandes medios: el descubrimiento, en 2017, de un UAP que fue bautizado como ‘Oumuamua. El director

de The Galileo Project afirmó, basado en evidencia empírica, que “it was most plausibly of extraterrestrial manufacture, rather than a naturally occurring interstellar rock” (p. 2). Aunque su hipótesis no fue respaldada por otros científicos, ha habido desde entonces otros indicadores de la relevancia no solo científica, sino también política, de la cuestión de los UAP y su vinculación con la ya mencionada temática de ETC. No en vano, en junio de 2021, el Department of Defense estadounidense entregó un informe al Congreso confirmando la existencia real y fotografiada de UAP, lo que manifiesta, para Loeb, “one of the more significant indicators that humanity now lives during the early years of a new era” (p. 13). Lo anterior implica otro dato igualmente: “UAP was finally acknowledged to exist; more, still classified data very likely exist” (p. 16).

Metodológicamente hablando, la aproximación de Loeb se enfrenta a la de quienes sostienen que el público perderá la confianza y el respeto por la ciencia si se muestran las grandes dificultades o, en ocasiones, debilidades epistemológicas de las investigaciones científicas: “my view is exactly the opposite [...]. We must show that where evidence is inconclusive, scientists develop multiple and often competing interpretations” (p. 29). De hecho, Loeb sale al paso de quienes cuestionan la propia posibilidad de la existencia de vida o tecnología extraterrestre y pone el acento en la cuestión heurística de modo prioritario: “are we alone in the Universe? We don’t know. We have barely bothered to look” (p. 218). En un contexto de desinterés por la investigación empírica de estos asuntos, la valentía de los investigadores y el riesgo que asumen con sus hipótesis de trabajo está claro: “my critics have declared that Professor Loeb sees artificially created extraterrestrial debris wherever he looks [...]. What I do is allow for a hypothesis that matches available data” (p. 102) y “rather than presume that all we know of civilized life in the Universe, humanity, is all there is to know, we need to scientifically hypothesize that intelligent life existed before us” (p. 50). Otra crítica que se arroja contra Loeb (y que aborda en otros medios también, como en TED Talks) es la de que afirmaciones extraordinarias (como las que Loeb hace) exigen pruebas extraordinarias. Frente a esta objeción, el director de The Galileo Project señala, nuevamente, a un punto esencial para el desarrollo de la investigación científica, como es la inversión económica: “we should

expect to find extraordinary evidence for ETC only after we invest major funds in the search for it” (p. 123).

Por otro lado, Loeb trae a colación en distintos pasajes de *Interstellar* la paradoja de Enrico Fermi. En líneas generales, tal paradoja incide en que, pese a la inmensidad del universo y la probabilidad de que esté habitado necesariamente, parece que somos los únicos seres inteligentes que existen. Esta paradoja se suele sintetizar con la frase “Where is everybody?”. Frente a este planteamiento, Loeb subraya nuevamente que apenas tenemos legitimidad para decir que no hay nadie, pues no nos hemos dignado a mirar o no hemos desarrollado la tecnología pertinente: “when Fermi asked his question, we had limited capability to notice comets and meteoroids” (p. 95). La situación es más apremiante todavía puesto que “are we alone?” no se puede desgajar, según Loeb, de “why are we here?” (p. 201). Precisamente, The Galileo Project tiene entre sus objetivos más destacados la implementación de instrumentación astronómica que permita investigar el espacio de tal manera que la paradoja de Fermi y las dos preguntas recién consignadas en la anterior frase puedan tener respuesta científica. Así, por ejemplo, “the UAP observatories of the Galileo Project are intended to help reduce our ignorance” (p. 117).

Interstellar termina con una serie de reflexiones que pueden ayudar a situar mejor el marco general de nuestra investigación en UAP y ETC. En efecto, Loeb retoma la paradoja de Fermi en las conclusiones de su libro y se pregunta él mismo: “where is everybody?”. La tentativa de repuesta que ofrece es la siguiente: “ ‘we are blind to most of them’. Perhaps in such a dark universe, which enjoys at least 80% more dark matter than our ‘ordinary’ matter, there are yet more technologically advanced civilizations that have mastered the physics necessary to observe us” (p. 225). De hecho, como nota el profesor de Harvard, no se trata, simplemente, de que quizás no seamos el centro del universo, sino que, además, en ausencia de una investigación realmente científica y tecnológicamente adecuada, “we cannot claim to know what the cosmic play is about” (p. 226).

Beuchot, Mauricio. *¿Renovar la filosofía?* México: Gedisa, 2024, 160 pp.

Luis Gabriel Mateo Mejía¹

Instituto Tecnológico Superior P'urhépecha, México

Renovar la filosofía es una cuestión esencial en la actualidad, ya que se comienza a desarrollar el nuevo realismo, es de vital importancia distinguir entre los distintos tipos de realismo. En particular el enfoque para esta propuesta de renovar la filosofía es el realismo analógico. Cabe señalar que ha desarrollado con bastante amplitud M. Beuchot en esta obra y en más de una centena de trabajos al respecto.

En este ensayo filosófico se analiza a) la introducción, b) hacia una renovación de la filosofía, c) trazos de una vida hermenéutica, d) hacia un nuevo concepto del hombre que transforme la antropología filosófica, e) los nuevos caminos del símbolo, f) humanidades y humanismo, g) el retorno de las virtudes, h) renovando la filosofía con el nuevo realismo analógico, i) para renovar la estética por la hermenéutica, y las j) conclusiones. Se agrega una muy completa bibliografía de todos estos temas.

En la '*Introducción*' se plasma el panorama o ruta a seguir para dejar una propuesta de cómo es posible renovar la filosofía. Para esto se propone de base una hermenéutica de corte analógico, que conduce a la salida de las diversas ciencias sociales y humanas, como son: la teoría del conocimiento, la antropología, la metafísica, la ética y la estética.

'*Hacia una renovación de la filosofía*', pretende clarificar las fallas de las corrientes actuales, como el positivismo lógico, la teoría crítica, y el post-modernismo. Las señales de un tiempo indigente son notables, por ejemplo

¹ egl.luis.mateome@unadm.mx

la *forma mentis* de la filosofía política ha oscilado entre un monismo y un pluralismo, cayendo en dogmatismos absolutistas. Herencia del pensamiento de Hegel y Feuerbach. Se trata entonces de recuperar lo que se denomina como *magistra vitae*, que nos hace reflexionar sobre la falacia naturalista. Algunos autores que han extraído lecciones de la historia de estas posturas son: Kelly, Kolakowsky, Berlin, Bobio, Taylor, MacIntyre. Para ir a la búsqueda del cambio, Beuchot intenta encontrar las indigencias de nuestros tiempos, planteando el amanecer de una nueva filosofía. Esta nueva filosofía restaura la metafísica perdida, salvaguardando la autocrítica heredada del positivismo crítico.

Para lograr dicha renovación es necesario una postura que deje a un lado el racionalismo absolutista y se aleje a su vez del irracionalismo de corte pragmático que solo justifica algunos aspectos que convienen a minorías de algunos grupos sociales. De hecho, se llega a pensar que la filosofía ya no tiene mayor vida o importancia, cuando de forma contraria, es la principal tarea intelectual que puede transformar la cultura. Para dejar a un lado el pragmatismo relativista o la eliminación del sujeto, —la muerte del sujeto—, es vital el regreso a la metafísica desde una noción débil del sujeto, que no cargue todo el peso en una pretendida fundamentación metafísica. De una forma discreta se equilibra el decir y el mostrar en una filosofía no negativa que encamine el método de forma modesta y comedida.

En el apartado, '*Trazos de una vida hermenéutica*', el autor hace un recorrido por la historia que lleva la propuesta de la hermenéutica analógica a lo largo de treinta años. Busca ir más allá de las filosofías modernas y posmodernas. Para lograrlo introduce una nueva clave para hacer filosofía, *el uso de la analogía y el ícono*. Se observa que la situación actual de la filosofía contiene dos corrientes muy bien marcadas: la anglosajona y la continental. Sin embargo, tanto la filosofía analítica como los aportes posmodernos han dejado un horizonte sin salida, llevando al sujeto a su propia negación desde el racionalismo.

Esto lleva a Beuchot a encontrarse en su camino dos elementos básicos del pensar contemporáneo: la hermenéutica y la analogía, considerando el aporte de I. M. Ramírez y la analéctica de Bernhard Lakebrink. Para después, articular la hermenéutica analógica que ha tenido por una parte muy buenos debates a favor. Dentro de algunos desarrollos importantes podemos

señalar a Guillermo Hurtado, Francisco Arenas-Dolz, Luis Álvarez Colín, Luis Eduardo Primero Rivas, y Mario Magallón, quienes mantienen en sus campos profesionales la aplicabilidad de dicha vinculación.

De regreso '*hacia un nuevo concepto del hombre que transforme la antropología filosófica*', se analizan los estadios de la historia de la antropología filosófica. El autor ha revisado la presencia del concepto analogía aplicado a la definición de hombre en la antigüedad, desde los griegos, así como en la época medieval, con san Agustín y otros autores medievales. Hasta llegar a la edad contemporánea en donde se hace un especial acento en Kant, Heidegger, Kierkegaard y Nietzsche. Resaltan dos aspectos en este recorrido sobre la pregunta que ocupa el lugar del hombre en el cosmos y la posible definición sobre aquello que es el ser humano. La primera, el agotamiento y desmembramiento de la metafísica, dejando el concepto de hombre en el saledizo. La segunda, acercándonos al pensamiento contemporáneo, se retoma la idea de M. Scheler, que le adjudica al hombre un puesto en el cosmos desde una ética material, en contra de la ética formal kantiana.

Así las cosas, reconsiderando que los valores son materiales con fines *a priori* del obrar moral, culmina la demarcación metafísica y deja al ser humano como un ente apartado de todo vínculo ontológico trascendental. Es aquí donde comienza la crítica hacia una nueva concepción del ser humano, puesto que el ser humano también está condicionado por sus circunstancias, sus costumbres y su cultura. Es urgente entonces religarlo nuevamente a una comunidad dialógica, que es la base de su capacidad de interpretar y conocer la realidad.

Nuevamente, la analogía es la que cumple con este cometido, ya que permite mantener la proporción entre la creatividad, que es la cualidad más alta del ser humano, y por otra parte, respeta los límites del conocimiento que tenemos ante el cosmos. En otras palabras, ante la misma realidad que es siembre abierta y no puede ser agotada por el pensamiento. Es menester entonces renovar la antropología filosófica. Para ello, el autor restablece una definición de hombre como animal analógico, es decir, que está más allá de lo racional y lo corporal, *ana-logos*, '*ana*' que significa más allá y '*logos*', su estudio. Hemos entrado así al campo del microcosmos como símbolo, luego entonces, no vivimos solos en un universo físico sino que por el contrario, es

un universo simbólico. Esto nos permite enriquecer la experiencia humana, inclusive a través de los fenómenos religiosos y de la fe misma.

Continuamos con '*la analogía y algunas de sus aplicaciones en la renovación de la filosofía*', por lo que el concepto de analogía requiere de una definición, lo más completa posible. Esta se encuentra ya desde la antigüedad, el mismo Platón llamó *métexis* y *mímesis* de las cosas respecto a las ideas ejemplares. El concepto de analogía estuvo presente en los medievales como ya se había explicado, principalmente en Santo Tomas de Aquino, y es que la analogía es un concepto semántico-pragmático que se introduce en todos los campos del saber.

Siguiendo una lógica analógica y una lógica de la analogía, llegamos a la dignidad humana. Aquí contemplamos que la definición de hombre se asienta en el concepto de analogía, que por naturaleza nos asemeja a los otros. Sin duda alguna, esto nos lleva al imperativo de revitalizar la dignidad, los derechos humanos, la justicia y la utopía. Irónicamente, la modernidad que proclamó en la revolución francesa los ideales de libertad, igualdad y fraternidad es la misma constitución racional que les ha quitado su fundamento más precioso, este es el crecimiento de la conciencia moral que acompaña a todas las actividades humanas. Resuena así la idea de Lévinas como la urgencia de mantener una utopía como un don, ésta es la gratuidad.

Entonces, es urgente revivir la utopía, esta se desarrolla de forma sustentable si aplicamos la racionalidad analógica. Debido a que hay muchas utopías univocas que no logran afianzar el ideal de fraternidad. Solamente dentro de la prudencia encontramos la templanza, la fortaleza y la esperanza. Tal es el sentido de la renovación de la filosofía que puede integrar los sentimientos con los pensamientos, los afectos con la razón y el concepto con el corazón.

En el capítulo: '*los nuevos caminos del símbolo*', se refleja la riqueza y la potencialidad que tiene el concepto de analogía aplicado a la vida cotidiana. Debido a que el símbolo nos persigue, nos acoge y nos sale al encuentro. La simbolicidad se encuentra presente en todas nuestras acciones. El símbolo viene acompañado del rito y del mito. En el símbolo y la vida nos explica el autor que somos mito y razón a la vez. El hombre mismo es un símbolo por su propia naturaleza de ser un espíritu encarnado. No obstante, para no caer en la univocidad del modernismo y en la equivocidad del posmodernismo,

tenemos que entender la forma de racionalizar el mito, así como la forma de desmitificar la razón. Es decir, equilibrar la postura filosofía que permita mantener una apertura a la verdad, sin negar las limitaciones que tiene nuestra realidad.

Para evitar el absolutismo racionalista, tenemos que adentrarnos a la poesía, al mito y al símbolo, con una nueva mirada. Una que dé lugar al misterio por ocupar un lugar en el cosmos con mayores enigmas que respuestas ante lo desconocido, y al mismo tiempo, acepte el espacio propio de la racionalización que tienen las ciencias exactas para transformar nuestro entorno, nuestras circunstancias. Por ejemplo, psicológicamente hablando, los símbolos acomodan la psique y organizan el cuerpo, el soma. Es menester que los seres humanos estemos vinculados permanentemente con nuestros afectos. También hay símbolos colectivos, forman parte de nuestra cultura, así mismo, deben ser interpretados y para ello, la función de la analogía otorga la posibilidad y la factibilidad de no quedarse en la confusión o en el error. No está de más recordar que la mitología griega tiene mucho que enseñarnos para ser hombres virtuosos, *phrónimos* por antonomasia.

Con respecto a '*humanidades y humanismo*', el autor se propone poner de pies la filosofía, ya que su relativismo posmodernista la ha tenido de cabeza mucho tiempo. Para ello utiliza el instrumento conceptual de la hermenéutica analógica. A si las cosas, la hermenéutica es la ciencia que nos enseña a interpretar los textos, pero en el caso de las humanidades y las ciencias sociales, los textos son una parte constitutiva de su formalidad. De aquí que, la hermenéutica nos ayuda a construir a la filosofía. De forma particular, la analógica, que es la que sirve a las humanidades y al humanismo. Así, la analogía tiene dos polos, el metafórico que tiene proporcionalidad y el metonímico que tiene atribución.

En síntesis, estamos en el campo de una propuesta integradora que es de suma importancia para las universidades. Ya que son éstas las que aplican esta metodología a las ciencias sociales. Es una lástima saber que muchas escuelas de nivel medio o superior, han quitado de sus programas las asignaturas de corte social y filosófico.

Respecto a la crítica al humanismo, Beuchot analiza la propuesta de Heidegger, quien es un asiduo crítico del humanismo. Heidegger reconoce el lenguaje como la casa del ser, incluso, termina negando la esencia de la

persona, de lo que la compone, es decir, reduce el sujeto a su mera existencia y como existente le concede la capacidad de lenguaje. En consecuencia, en la actualidad podemos caer en la idea de un humanismo no trascendente, tenemos un humanismo sin metafísica. Para Beuchot, es claro que no podemos quedarnos así, por lo que en hermenéutica analógica y cultura, regresa a aquellos autores que no han rechazado la metafísica en su visión multicultural. Estamos hablando de autores que han introducido el constructo de analogía desde un ángulo filosófico, como Arturo Mota, Bolívar Echeverría, entre otros que mantienen el diálogo intercultural de forma abierta.

En el capítulo, '*el retorno de las virtudes*', en su parte introductoria refleja el beneficio de introducir el termino proporción al concepto del saber filosófico y científico, lo cual, permite integrar el a) confiabilismo y el b) responsabilismo, que son las dos corrientes de la epistemología de las virtudes. El autor se inclina por el segundo tipo, que es más de corte aristotélico. Los primeros, obtienen el conocimiento si se usa un instrumento confiable para desarrollarlo; mientras que los segundos requieren contexto. Esto es, la finalidad de la acción cognitiva se da en un campo de la realidad. Podemos señalar que las virtudes epistémicas son facultades que se disponen para obtener la verdad.

Mencionando la ética de las virtudes, la filosofía moral se inclina hacia un apropiado justo medio, como en Aristóteles. Son ejemplos de virtudes la paciencia, la humildad, la perseverancia, el autocontrol, la caridad y la apertura al espíritu. Encontrando en todas estas, una clara relación al componente afectivo que vinculan. En este caso, se conecta el término *phrónesis* con el término *sofia*. Siguiendo el hilo de este hábito que cualifica tenemos la pedagogía de las virtudes. Aquí se suma la hermenéutica al campo de la pedagogía. De hecho, la reciprocidad en el aula es como interactuar con un texto, requiere ser interpretado. Se observa que es un trabajo dialógico.

Por otra parte, para solucionar el retorno de lo reprimido se plantea un realismo. Uno que es necesario, un realismo cognoscitivo que supera el criticismo y el escepticismo. Deja ver la relación que ya guardaba la ética con la epistemología desde la antigüedad. Estamos en el campo de un realismo moral que adjudica al sujeto el buen juicio necesario para desarrollar la vida.

Así las cosas, es hora de '*renovar la filosofía con el nuevo realismo analógico*'. Una vez rescatada la ontología, que casi se mantenía en la clan-

destinidad, se logra concretizar una renovación de la filosofía por la epistemología. Se reconocen las aportaciones a este trabajo de Dewey, Apel y Putnam, quienes han construido el giro pragmático y hermenéutico de la reciente filosofía. Resalta Apel, quien señala la falacia cientificista, la cual pretende basar la ciencia y la técnica con una racionalidad metódica, cuando la misma ciencia es la que requiere una fundamentación filosófica. Por su parte, Putnam partiendo de Peirce, enfrenta el relativismo que ha dejado la escuela positivista con un univocismo que no interpreta claramente y con distinción la filosofía de la ciencia. En definitiva, nos encontramos con un realismo como renovador de la filosofía. Con un posmodernismo exhausto que lleva al escepticismo y una filosofía analítica cansada, disfrazada de semirealismo, surgen pensadores realistas con el movimiento denominado '*nuevo realismo*'. Aquí nos encontramos a Markus Gabriel que profesa un realismo ontológico. Defiende la contingencia de la necesidad pero niega la posibilidad de conocer el mundo, dada su ontología trascendental desemboca en un escepticismo ontológico, no epistemológico. Más allá de lo que aparece, no se puede conocer el Ser.

Igualmente, tenemos a Q. Meillassoux, defiende la contingencia, encuadrándose en un realismo especulativo. Tenemos a G. Harman quien sostiene una ontología orientada a objetos. Es importante recobrar que el sentido de estas vertientes del realismo no contienen ideologías, son ontologías de la existencia, no del Ser. Unifica la filosofía analítica con la continental. Se denomina radicalización ontológica de la posmodernidad, debido a su dura crítica. Por último M. Ferraris plantea un nuevo realismo y reconoce el realismo analógico de Beuchot. Este realismo analógico ha debatido entre el idealismo y el realismo, pero no pretende la univocidad, admite las mediaciones culturales e individuales.

El realismo analógico apela al sentido común, acepta que tenemos marcos conceptuales elaborados por nuestra cultura, pero no es un realismo ingenuo o dogmático, deja que la metáfora y la metonimia sean las caras de la analogía. Continuado con el legado aristotélico-tomista permite adoptar tres tipos de verdad esencial: a) la sintáctica-coherentista; b) la semántica-correspondentista y c) la pragmática-por convención. Haciendo énfasis en la segunda. En donde el núcleo del conocimiento es el juicio, resuelto esta que el concepto es la preparación y el raciocinio su desarrollo.

De igual manera, para '*renovar la estética por la hermenéutica*', tenemos que reconocer que la estética se conecta con la hermenéutica. Primeramente, su situación actual es que ha sido menospreciada, ya no tiene carácter normativo sino descriptivo. Igual que la filosofía de la ciencia, cayó en descredito y en un franco relativismo. Nos toca renovarla, para ello necesitamos reconocer el arte como símbolo y analizar los tipos de simbología que nos ofrece la rama del estudio de lo bello. Aquí es donde introducimos la hermenéutica analógica como instrumento de análisis para la simbolicidad de las obras de arte. Nos preguntamos entonces *¿Qué es interpretar el arte?* Es introducir el uso del signo, que es rico en significados, porque no solo mueve el intelecto sino también los sentimientos, alude a todo hombre y esto hace que el arte sea autentico. El arte, en suma, ya no puede ser normativa o prescriptiva, como tampoco lo es la ética, sino que debe de ser interpretativa.

Finalmente a modo de conclusiones, hemos llegado al mapa de la realidad, aceptando con humildad que es abductiva e icónica, pero no habría otra manera humana de lograr el conocimiento. Quizá no es desapropiado decir que la propuesta de Beuchot es una tercera vía por donde transitar el caótico mundo de las ideas.

Ortigosa, Andrés. *Filosofía del nosotros. Yo, el otro y la humanidad*. Sevilla: Thémata Editorial, 2024, 141 pp.

Alejandro Martín Navarro¹

Universidad de Sevilla, España

Filosofía del nosotros. Yo, el otro y la humanidad. Así se titula este libro que publicó en 2024 la editorial Thémata y que supone un hito más en la exitosa trayectoria del joven filósofo Andrés Ortigosa (Málaga, 1996), que entretanto ya ha publicado otros trabajos importantes, como *Hegel, el gnóstico* (Almuza-ra, 2025) y *El aleteo de la lechuza de Minerva. La filosofía de la religión de Hegel en Tubinga y Berna* (UMA Editorial, 2025). El libro se presenta como un intento de “pensar al nosotros desde la cotidianidad” (p. 14), lo que nos llevará a “una filosofía del nosotros, una filosofía de la xenofilia, una filosofía en la que estar reunidos” (p. 35). Dos grandes partes estructuran toda la obra: 1. “Apertura trascendental del nosotros”, donde se exploran las condiciones de posibilidad del “nosotros”, y 2. “Apertura existencial del nosotros”, que detalla ciertas características del mismo: el nombre, la vivencia del tiempo, el narcisismo o el amor.

El autor nos sitúa, ya en las primeras páginas de la obra, en una tradición de Antropología Filosófica en la que aparecen nombres clásicos como Kant, Scheler, Cassirer o Tugendhat, pero también importantes autores del ámbito hispano, como Ortega, Zubiri, Bueno, Jacinto Choza, Josep María Esquirol, entre otros. Una huella que es reconocible en todo el texto y que

¹ amnavarro@us.es

lo enmarca en unas coordenadas intelectuales muy precisas, sin que ello le reste un ápice de singularidad.

En seguida, el libro se adentra en lo que su autor denomina “apertura metafísica al nosotros” (p. 27), donde nos propone reflexionar sobre ciertas singularidades de la identidad personal (el nombre propio, la promesa y la filosofía). En el capítulo II de la primera parte, el autor aborda la aparición, tras la II Guerra Mundial, de un pensamiento de raíces judías que pretende contestar, desde una filosofía del *tú*, la tradicional preeminencia del *yo* en la modernidad occidental. Para ilustrar esta contraposición, Ortigosa toma de Lévinas las imágenes de Abraham y Ulises, como representantes, uno, de la centralidad del sujeto autofundante y, otro, de la llamada de una alteridad indisponible. La vuelta al hogar conocido frente a la absoluta apertura a lo totalmente otro. El tránsito más allá de ambas figuras lo encuentra el autor en Rosenzweig, que nos conduce al “nosotros” como figura de la reconciliación.

En la segunda parte de la obra, como dijimos al principio, encontramos una reflexión que, por decirlo así, baja a la tierra de la realidad vivida del ser humano a través del lenguaje (el uso del nombre propio, el nombre como símbolo de que la identidad personal siempre es *recibida*, la posibilidad de pérdida del nombre, etcétera). Podríamos añadir aquí, aunque el autor no lo hace, la posibilidad descentradora que supone la *metanomasia*, la sustitución del nombre propio como resultado de una nueva llamada, vocación o cambio de rumbo (*metanoia*), también de raíces judías. El ensayo de Ortigosa avanza en las últimas páginas a través de otras realidades vividas que constituyen la realidad del “nosotros” humano. Así, la posibilidad de hacer promesas, que Nietzsche considerara el objetivo de la formación del hombre, como capacidad para proyectarse a sí mismo en el futuro y comprometer la propia obra más allá del tiempo de la inmediatez. Finalmente, el autor reflexiona sobre algunos peligros de la Antropología Filosófica de nuestro tiempo, entre los que menciona el narcisismo, al que, por cierto, ya el célebre Alexander Lowen calificó de “negación del verdadero yo” (1985), y frente a lo que propone un “filosofarnos, como individuos que forman un todo superior integrados en la humanidad” (p. 122).

En definitiva, se trata de una reflexión interesante sobre las relaciones entre identidad y alteridad, además de una contribución al pensamiento antropológico, que arriesga una reflexión personalísima sin por ello prescindir

del necesario conocimiento de los autores con los que dialoga. El lector tal vez pueda echar en falta una lectura menos benévola del nosotros: la que continuamente lo convierte en instrumento de la tribalización e impide que ese *nosotros* se constituya en una realidad efectiva universal. Aunque es cierto que el propio Ortigosa admite que es necesario el tránsito “del nosotros-vo-sotros a un *verdadero nosotros*” (p. 46), no llega a desarrollar la cuestión de cómo sea esto posible. Con todo, los posibles déficits de esta obra no son consecuencia de una carencia, sino más bien aquello que queda abierto a la reflexión del lector y que se convierte en ocasión de esa reflexión compartida que, en palabras del autor y en recuerdo de lo que los románticos llamaban *symphilosophieren*, sigue siendo la tarea de nuestro tiempo.

Anrubia, Enrique. *Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz*. Sevilla: Thémata Editorial, 2025. 183 pp.

Isidro Rodríguez Marugán¹

Universidad CEU Cardenal Herrera, España

Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz, escrito por Enrique Anrubia y publicado por la editorial Thémata se presenta como una obra ambiciosa y profundamente reflexiva que explora la contribución del antropólogo Clifford Geertz al pensamiento contemporáneo, con un enfoque especial en la intersección entre hermenéutica, cultura y ciencias sociales. Este libro se perfila, dentro de la obra del autor, como una continuación de la investigación previa que realizó en *La versión de nosotros mismos. Naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz* (Comares, 2008), y refleja un compromiso académico sostenido con la obra de Geertz, enriquecido con aportaciones inéditas que testimonian más de una década de reflexión sostenida.

La obra invita a un viaje intelectual por los entresijos de la hermenéutica y la antropología simbólica, ofreciendo un retrato multifacético de la obra de Geertz que resuena con las inquietudes de las ciencias sociales contemporáneas. Los filósofos encontrarán la especificidad de la “hermenéutica cultural” de la antropología social —hermanada pero distinta de la hermenéutica filosófica—, y los antropólogos hallarán las fuentes filosóficas del pensador estadounidense. El libro, estructurado en once capítulos, revela una organización temática que abarca desde los fundamentos hermenéuticos en la antropología sociocultural, las implicaciones posmodernas que

¹ imarugan@uchceu.es

surgieron de aquellos debates, el diálogo con figuras como Paul Ricoeur y Ludwig Wittgenstein —autores sin los cuales es imposible entender la obra del antropólogo norteamericano—, así como un análisis detallado de la representación, la dramaturgia, el estatuto de la interpretación, la dificultad de la dialéctica en la comprensión del “otro”, el lugar de la religión o el poder en el pensamiento geertziano. El libro culmina con una reflexión sobre el legado de Geertz tras su fallecimiento en 2006, incluyendo una respuesta a las críticas académicas posteriores. Los capítulos se desarrollan como un recorrido intelectual que no solo interpreta a Geertz, sino que también contextualiza su obra dentro de un marco histórico y teórico más amplio, dialogando con autores como Max Weber, Ernst Cassirer, Émile Durkheim y Mircea Eliade.

Anrubia asume la hermenéutica como herramienta interpretativa —como un modo antes que como un fin— en las ciencias sociales, un tema que desarrolla con rigor desde el capítulo I, donde explora el surgimiento de la acción simbólica y la influencia de Weber. Esta base teórica se expande en el capítulo II, donde la noción de cultura como “tramas de significación” —una definición icónica de Geertz— se somete a un escrutinio que incorpora perspectivas de Wittgenstein y Ricoeur, destacando la contingencia y apertura del significado cultural. De “Ricoeur y Geertz: ambos se percataron por vías discontinuas pero entrelazadas —los alambicados caminos de la Hermenéutica— que el problema del decir y del obrar no comienza en la mente de un nativo —al más puro estilo de Goodenough— o en los *cogitata* de un filósofo, sino, como bien intuyeron desde la posición aristotélica, en las estructuras narrativas del ser humano y sus relatos culturales: el *sagen* (decir) y el *aus-sage* (enunciado)” (p. 89). Del mismo modo que resulta esclarecedor que “las afirmaciones de Geertz sobre cómo se conoce la acción se basan en las críticas de Wittgenstein al lenguaje privado” (p. 99).

Los capítulos posteriores abordan aspectos innovadores, como la textualidad posmoderna (capítulo III), la dialéctica entre lo nativo y lo foráneo (capítulo IV), y la influencia de Wittgenstein en la concepción geertziana de lo mental y la representación (capítulo VII). Especial atención merece el capítulo X, dedicado a *Negara*, donde Anrubia defiende la interpretación de Geertz del poder como dramaturgia, desafiando lecturas reduccionistas que priorizan la coerción del poder —en su versión foucaultiana— sobre la significación. La dramaturgia del poder implica, según Anrubia, que “dicho

drama —preformado tanto por su talante de ritual como por ser expresivo— es configurador del poder mismo, esto es, de la realidad vivida, de la forma de vida. Siendo el poder un sistema cultural, se puede entender que la cultura es también, en cierto sentido, su propia exhibición, donde la exhibición de ella misma es la formalización esencial de aquello que es” (p.165)

El capítulo final, “Geertz después de Geertz”, es particularmente valioso por su revisión del impacto póstumo del antropólogo, incluyendo el controvertido artículo de Lionel Tiger en *Wall Street Journal* (2006) y la réplica de Richard Shweder. Esta sección ilustra cómo el estilo literario y la metodología interpretativa de Geertz continúan generando controversia, reforzando la idea de que su obra trasciende las etiquetas teóricas y permanece viva en el discurso académico.

Uno de los mayores aciertos de la obra es su capacidad para integrar el análisis filosófico con el antropológico, gracias a un estilo accesible pero denso, fiel al legado de Geertz. Anrubia no solo desentraña las tesis del antropólogo con un rigor académico que se ha echado de menos muchas veces en los críticos de Geertz, sino que las recontextualiza en un marco interdisciplinario que incluye filosofía, sociología y estudios culturales. La exhaustiva bibliografía así lo demuestra.

Además, el libro destaca por su enfoque dialógico, evitando caer en un panegírico de Geertz. Anrubia reconoce las críticas —desde el estructuralismo hasta el posmodernismo— y las integra en un diálogo que enriquece la interpretación. La inclusión de los debates posteriores a la muerte de Geertz añade una capa de actualidad que conecta el legado de Geertz con los desafíos contemporáneos de la antropología.

A pesar de sus virtudes, la obra puede presentar algunas limitaciones. La consistencia del texto, aunque admirable, puede resultar abrumadora para lectores no familiarizados con la hermenéutica o la antropología simbólica. Resulta difícil pedirle al lector que sea tan experto en antropología cultural como en filosofía contemporánea, lo que convierte al texto en exigente en aquellas tesis no explicadas que Anrubia asume, a veces, que el lector conoce. Sería también enriquecedor que Anrubia explorara más a fondo las implicaciones prácticas de las ideas de Geertz en contextos no occidentales actuales, más allá de los ejemplos históricos como Bali. Esto podría ampliar el alcance

del libro y responder a las críticas sobre la aplicabilidad de la antropología interpretativa geertziana en un mundo globalizado.

Con todo, *Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz* ofrece una síntesis erudita que no solo celebra el legado del antropólogo estadounidense, sino que también lo desafía a través de un análisis crítico y contextualizado. Junto a ello, se suma el esfuerzo siempre bien recibido, de reunir bajo un mismo tejado a las ciencias sociales con la filosofía.

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La **Universidad de Sevilla** y **Thémata** no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista Thémata está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, Thémata tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. Thémata garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más

temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo themata@us.es (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro

recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato **MLA**. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador. Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "*Ibid.*" cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecomillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?– Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23–24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados,

cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, las identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquellos que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada* o *cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con *se*:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional” (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la *versión informativa* y el *texto legal* de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata quiere agradecer a su director adjunto, **José Manuel Sánchez López**, su labor durante estos últimos años, su dedicación cuidadosa y su hacer experto.

Thémata.

Revista de Filosofía

